D 21 120 F



KÖNIGSTEINER STUDIEN

1. Heft 1968 · 14. Jahrgang der „Königsteiner Blätter"
Postverlagsort Frankfurt/Main

Herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein / Taunus in Verbindung mit den wissenschaftlichen Instituten beim Albertus-Magnus-Kolleg Königstein e. V.

A. Bitterlich, K. Braunstein, L. Drewniak, P. Hadrossek, A. K. Huber, A. Janko, A. Kindermann, E. Kroker, H.-J. Schulz, P. Wenzel

Verleger:

Albertus-Magnus-Kolleg, Königstein im Taunus e. V.

Schriftleitung:

Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz und
Dr. Adolf Hampel, in Verbindung mit:
Prof. Dr. Leander Drewniak OSB,
Akademiedirektor Dr. Paul Hadrossek,
Prof. Dr. Augustinus Kurt Huber OPraem.,
Prof. Dr. Dr. Eduard Kroker

Anschrift:

624 Königstein/Taunus, Bischof-Kaller-Straße 3, Telefon (0 61 74) 43 03

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

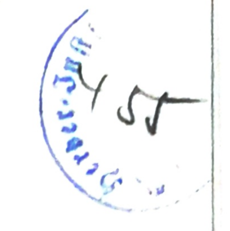
Domkapitular Prof. Dr. Franz Manthey, 32 Hildesheim, Brühl 16
Univ.-Prof. Dr. J. Rabas, 8702 Rottendorf über Würzburg, Parkstraße 2 a
Pastor Dr. Richard Pawelitzki, 2 Hamburg-Wohldorf, Bredenbekstraße 59

Versand und Zahlungsverkehr besorgt Albertus-Magnus-Kolleg in Königstein/Taunus; Postscheckkonto Frankfurt/M. Nr. 794.

Herstellung:

Pallottinerdruck · Limburg/Lahn.

 — „Die Königsteiner Studien“ erscheinen jährlich in *vier* Heften. Jahresbezug 8,— DM. Einzelheft 2,— DM (und Porto). Unverlangt eingesandte Bücher werden angezeigt. Besprechung bleibt vorbehalten.



Königsteiner Studien

Neue Folge der „Königsteiner Blätter"

Herausgegeben
von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein/Taunus
in Verbindung mit den wissenschaftlichen Instituten beim Albertus-Magnus-Kolleg
Königstein e. V.

14. Jahrgang der „Königsteiner Blätter" 1968

Albertus-Magnus-Kolleg e. V., Königstein/Taunus

INHALT

XIV. Jahrgang 1968

I. Beiträge

II. Dokumentation

III. Besprechungen

Franz Manthey

Die Religionstheorie von Ernst Bloch

Der Marxismus ist einerseits eine theoretische Grundlegung für die revolutionäre Umgestaltung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse der heute bestehenden Menschheit, anderseits aber bedeutet er eine Weltanschauung radikaler Art, die alle anderen Philosophien, alle Religionen, alle anderen Anschauungen über Welt und Leben als falsch dartun und ersetzen will. In erster Hinsicht könnte sein Bemühen, den ihrer menschlichen Existenzmöglichkeiten beraubten Bevölkerungsschichten und Nationen zu helfen, des Verständnisses, ja des Beifalls des Christentums und seiner Vertreter in den verschiedensten Kirchen gewiß sein, die ja alle auch um eine „Redemptio proletariorum" bemüht sind, wenn vielleicht auch die Mittel dieser Hilfe abgelehnt werden müssen. In zweiter Hinsicht aber besteht zwischen dem Christentum und dem „Diamat" ein unüberbrückbarer Gegensatz, wie er eben sich dartun muß als Widerstreit zwischen A-theismus und Gottesglaube, zwischen Materialismus und christlicher Menschen- und Wirklichkeitslehre, zwischen der Überzeugung von einem absoluten Einfluß der materiellen Faktoren auf die Gestaltung aller menschlichen Verhältnisse und christlich verstandener Freiheit, zwischen reiner Diesseitigkeit und christlichem Jenseitsglauben.

Insbesondere ist es die *marxistische Religionstheorie*, die den Widerstreit zwischen Diamat und Christentum unauflöslich macht. Nach Marx und seinen Anhängern ist Religion ein Phantasiegebilde, das über der materiellen Wirklichkeit ein Reich des Scheins schaffen will, in welches der Mensch sich flüchtet, um den Schwierigkeiten der Erde zu entgehen — im Christentum dagegen ist Religion Rückverbindung mit der überirdischen und übermenschlichen Wirklichkeit des Göttlichen. Nach dem Marxismus ist Religion eine unheilvolle Ideologie, da sie den Menschen hindert, sich selbst auf dieser Erde zu verwirklichen — im Christentum bedeutet Religion die einzige Möglichkeit, um zu Glück, Vollendung und Heil zu gelangen. Im Marxismus ist Religion „Opium für das Volk", das in seinem irdischen Elend auf ein glückliches Jenseits vertröstet wird — im Christentum ist Religion jene Kraft von oben, die uns erst fähig macht, das Diesseits aus den Mächten des Jenseits zu meistern. Im Marxismus muß alle Religion vernichtet werden, um das Paradies des Menschen, die klassenlose, sozialistisch-kommunistische Menschengemeinschaft zu verwirklichen — das Christentum dagegen ist überzeugt, daß Religion die grundlegende auch soziale Kraft ist, die dem Menschen nicht nur die Gemeinschaft mit seinen Menschengeschwistern hier auf Erden, sondern auch mit den übermenschlichen Gewalten der Überwelt ermöglicht, und zwar für immer und ewig[1].

[1] Vgl. H. Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, Tübingen 1962; M. Reding, Der politische Atheismus, Salzburg 1957; F. Stepun, Der Bolschewismus und die christliche Existenz, München 1959.

Demgemäß stehen auch alle kommunistisch eingestellten Staaten im Kampfe gegen Christentum und Kirchen, ja gegen alle Religion[2] — und demgemäß ist auch das Christentum überzeugt, daß jeder radikal durchgeführte Kommunismus die Vernichtung von Religion und christlichem Evangelium bedeutet. Da aber nach dem Glauben der Christenheit Religion und Kirche unzerstörbar sind, ergibt sich gerade hieraus der unausbleibliche Kampf zwischen den beiden Anschauungen, der von seiten der Christen in der Überzeugung ausgehalten wird, daß „die Pforten der Unterwelt", auch wenn diese in bolschewistisch-kommunistischer Gestalt auftreten, die Kirche und das Christentum nicht überwinden werden[3].

In den letzten Jahrzehnten nun erleben wir aber das Erscheinen eines gewaltigen philosophischen Oeuvre, das sich nicht ohne einen gewissen Stolz zum Marxismus bekennt, das aber doch der Religion eine andere Stellung zuweist, als dies im offiziellen Marxismus der kommunistischen Parteien geschieht — wir meinen das große Werk von Ernst Bloch. Bloch hat eine andere Meinung als die bisherigen Vertreter des Marxismus sie über Religion und Menschsein vertreten, eine Meinung, die wohl Hoffnung erwecken kann, daß ein Gespräch mit Bloch und seinen Anhängern über Wesen und Wert des Christentums eher möglich ist, als mit Marxisten sonst. Mit Recht nennt auch nach unserer Meinung der Autor seine Welt- und Lebensanschauung eine „Philosophie der Hoffnung".

I. Blochs Religionstheorie

1. *Ernst Blochs Leben und Werke*

Unsere heutige Zeit hat erkannt, wie sehr das Leben und die Existenz eines Philosophen mit seiner Philosophie verbunden sind, und hat insofern dem Worte Fichtes Recht gegeben, daß, welch eine Philosophie man wähle, davon abhänge, was für ein Mensch man sei[4]. Und es ist nicht zuletzt die für unser Säkulum charakteristische Existenzphilosophie, die gerade aus dieser Überzeugung heraus philosophiert[5]. Das Lebensschicksal Blochs scheint uns ebenfalls eine Bestätigung dieser Regel zu bieten, und Blochs Werdegang als Mensch und Denker sei daher kurz skizziert als das Leben eines, der „vertrieben ist aus Vater- und Mutterländern" und dem daher nur die

---

[2] Vgl. N. Struve, Die Christen in der UdSSR, Mainz 1965; W. Kolarz, Die Religionen in der Sowjetunion, Freiburg—Basel—Wien 1963; W. Birnbaum, Christenheit in Sowjet-Rußland, Tübingen 1961; J. S. Curtiss, Die Kirche in der Sowjetunion, München 1957; Gary Mac Evin, Der Kampf des Kommunismus gegen die Religion, Aschaffenburg 1952.

[3] Vgl. F. Manthey, Religiologia diamatu, Pelplin 1948; —, Diamatyczna filozofia religii, in: Duszpasterz Polski zagranicą, 1961; —, Marxismus und Religion, in: Heimatbrief der Danziger Katholiken, 1963.

[4] Vgl. W. Moog, Das Leben der Philosophen, Berlin 1932.

[5] Vgl. F. Manthey, Künder und Deuter menschlicher Existenz, Osnabrück 1966.

Hoffnung geblieben ist auf „seiner Kinder Land", dem „Eiland auf fernem Meere", nach dem er „die Segel seiner Seele" hoffnungsvoll „suchen und suchen läßt" (Nietzsche).

Ernst Bloch wurde im Jahre 1885 in Ludwigshafen geboren und studierte nach bestandenem Abitur Philosophie, Philologie und Physik in München, Würzburg, Heidelberg, Berlin. Von Jugend auf war er Pazifist und Sozialist, wozu wohl auch seine jüdische Abstammung beitrug, die ihn hinderte, in einer Kultur und einem Volkstum Wurzel zu schlagen und die ihn hinwies, über die Grenzen seines Geburtslandes hinauszuschweifen und außerhalb der ihn umgebenden Sprache und Zivilisation Heimat zu suchen. Während des ersten Weltkrieges ging er daher im Jahre 1917 nach Bern, im zweiten Weltkrieg wählte er das harte Los des Exils. Als Jude und langjähriger Herausgeber der „Sozialistischen Monatshefte" konnte er nicht damit rechnen, von den nationalistisch eingestellten Regierungen Deutschlands toleriert zu werden. Der unmittelbare Anlaß zur Emigration war der gegen Hitler gerichtete Artikel „Der deutsche Schulaufsatz" (in: „Das Tagebuch"). Bloch ging zunächst wieder in die Schweiz, lebte dann in Wien, Paris und Prag und rettete sich 1938 in die USA, woher er im Jahre 1949 in die Sowjetzone Deutschlands zurückkehrte. Als Theoretiker und Märtyrer des Kommunismus wurde er in der DDR zunächst sehr geehrt — er erhielt den Katheder eines Philosophieprofessors in Leipzig, und zu seinem 70. Geburtstag erschien eine Festschrift, die ihn als Vorkämpfer und Klassiker des Marxismus würdigte; auch erhielt er den Nationalpreis der DDR. Doch bald mißfiel er den dortigen Gewalten wegen gewisser Sondermeinungen. Im Jahre 1956 wurde er daher zwangsweise emeritiert, und bald erschien eine Artikelsammlung gegen ihn, welche den einst so Gefeierten als „Revisionisten", als „Jung-Marxisten", als „Kryptoreligiösen" anprangerte, ihn als „Hegel- und Marx-Renegaten" verdammte. Seine Anhänger wurden verfolgt, sein Lieblingsschüler Harich verurteilt. Den entschiedenen Bruch zwischen Bloch und dem Regime der DDR brachte dann der 13. August 1961, der Tag der Errichtung der „Mauer" zwischen Ost- und West-Berlin, zwischen der Sowjetzone und der Bundesrepublik. Bloch befand sich in jenen Tagen gerade zu Urlaub in der Bundesrepublik und kehrte nicht mehr in die deutsche Volksrepublik zurück. In einem Schreiben an den Präsidenten der Ostberliner Akademie der Wissenschaften begründete er seinen Entschluß mit folgenden Worten: „Da nach dem 13. August für selbständig Denkende überhaupt kein Lebens- und Wirkungsraum mehr bleibt, bin ich nicht mehr gewillt, meine Arbeit und mich selber unwürdigen Verhältnissen und der Bedrohung, die diese allein aufrechterhalten, auszusetzen". Bloch lehrt seitdem in Tübingen. Der Friedenspreis des deutschen Buchhandels, der dem Gelehrten und Denker im Herbst des Jahres 1967 verliehen wurde, und das lebhafte Echo dieser Ehrung beweisen, daß Bloch zu den allgemein anerkannten Philosophen Westdeutschlands — und nicht nur hier! — gehört.

Blochs Hauptwerke sind: „Geist der Utopie" (Berlin 1918; 2. Auflage Berlin 1923); „Erbschaft dieser Zeit" (Zürich 1935; 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1962); „Durch

die Wüste" (Reise-Essays — 1924 ff.); „Thomas Münzer als Theologe der Revolution" (Berlin 1922; 2. Aufl. Frankfurt 1960); „Spuren" (Berlin 1930; 2. Aufl. Frankfurt 1959); „Prinzip Hoffnung" (in den USA entstanden, dann in Berlin 1954—59 herausgekommen; Neuauflagen Frankfurt 1960 ff.); „Avicenna und die aristotelische Linke" (Berlin 1952); „Christian Thomasius" (Berlin 1954); „Philosophische Grundfragen" (Frankfurt I 1961, II 1963); „Verfremdungen" (Frankfurt 1962); „Naturrecht und menschliche Würde" (Frankfurt 1962). Berühmt wurde Blochs Antrittsvorlesung unter dem Titel „Kann Hoffnung enttäuscht werden?" (Abgedruckt in „Verfremdungen", I, S. 21 ff.). Eine Gesamtausgabe ist begonnen worden.

Sein berühmtestes Werk ist das dreibändige Buch „Prinzip Hoffnung", das man als marxistischen Gegenentwurf zu Heideggers berühmten „Sein und Zeit" (1927) ansieht und dem wir in unseren Ausführungen über Bloch vorwiegend folgen wollen[6].

2. *Hoffnung als Grundeigenschaft menschlicher Existenz*

Jegliche Philosophie ist immer eine Philosophie, die von gewissen Grundeinsichten in die Natur und das Dasein des Menschen ausgeht. So hat auch der Marxismus ein besonderes Menschenbild zum Fundament seiner Lehren[7], so argumentiert denn auch Ernst Bloch von einer ganz speziellen Anthropologie aus. Nach ihm ist die Grundeigentümlichkeit des Menschen — die Hoffnung. Nicht die Materie, nicht

---

[6] Wir zitieren aus diesem Buch unter Angabe des Bandes und der Seite. — Als Schrift gegen Bloch erschien: R. O. Gropp, Bloch und der marxistische Revisionismus, Berlin 1956; als Festschrift kam heraus: Unseld, Ernst Bloch zu Ehren. Beiträge zu seinem Werk, Frankfurt 1965. — Als Literatur über Bloch vgl. man: J. Moltmann, Der verborgene Mensch, in: Das Gespräch, Heft 35, 1961; —, Messianismus und Marxismus, in: Kirche in der Zeit, 15, 1960, S. 291—295; —, Die Menschenrechte und der Marxismus, in: Kirche in der Zeit, 17, 1962, S. 122. 126; —, Das „Prinzip Hoffnung" und die „Theologie der Hoffnung", in: J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1966, S. 313 ff.; W. D. Marsch, Hoffnung — worauf?, Hamburg 1963 (Stundenbuch 23); P. Hoßfeld, Die Stellung der christlichen Religion in der marxistischen Anthropologie von Ernst Bloch, in: Theologie und Glaube, 1966, S. 486—501; W. Strolz, Widerspruch und Hoffnung des Daseins, Frankfurt a. M. 1965, S. 68 ff.: „Von der unzerstörbaren Hoffnung: Ernst Bloch"; K. Rahner, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen, in: Schriften zur Theologie, 1965, VI, S. 77—88; J. Pieper, Hoffnung und Geschichte, München 1967; H. J. Lieber, Philosophie — Soziologie — Gesellschaft, Berlin 1965, S. 164 ff.: „Utopie und Selbstaufklärung der Gesellschaft. Reflexionen zu Ernst Blochs ‚Das Prinzip Hoffnung'"; J. B. Metz, Gott vor uns, in: Ernst Bloch zu Ehren, Frankfurt 1965; W. Pannenberg, Der Gott der Hoffnung, in: Ernst Bloch zu Ehren; M. Buhr, Kritische Bemerkungen zu Ernst Blochs Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung", in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin 1960; —, Der religiöse Ursprung der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs, ebd., 1958. — Als Auswahlausgaben sind erschienen: E. Bloch, Wegzeichen der Hoffnung. Eine Auswahl aus seinen Schriften: Mythos, Dichtung, Musik, Freiburg i. Br. 1967 (Herder-Bücherei Bd. 300); E. Bloch, Religion im Erbe, Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften, München—Hamburg 1967 (Siebenstern-Taschenbuch Nr. 103).

[7] Vgl. F. Manthey, Menschliche Existenz nach Karl Marx, in: Königsteiner Studien, 13, 1967, S. 97 ff.

der Geist, nicht der Widerstreit zwischen Psyche und Soma ist das Charakteristikum des Menschen, sondern die Hoffnung, um die es in allen Handlungen und in allem Sein des Menschen geht. „Ich suche das Wunderbare" —, so läßt Ibsen seine Nora im „Puppenheim" sprechen, und um dieses Suchen des „Wunderbaren" handelt es sich überall da, wo es um den Menschen und um Menschliches geht. Um Hoffnung geht es in aller menschlichen Dichtung und Kunst; aus der Hoffnung heraus arbeitet der Mensch; um der Hoffnung willen lebt der Mensch; ohne Hoffnung vermöchte er nicht einen Atemzug zu tun. Hoffnung bedeuten alle Wohn-, Schloß-, Palast-Projekte des Menschen; aus der Hoffnung heraus beackert er nicht nur sein Feld in der Erwartung künftiger Ernte, sondern erträumt er sich seine Garten- und Park-Anlagen; um der Hoffnung willen betreibt er Politik und erdichtet er sich seine Utopien. „Eldorado-Eden verhält sich zu den übrigen Grundriß-Utopien umfassend" (II, 371). Auch die sog. „geographischen Utopien", all die Träume von „Inseln der Seligen", von „romantischen Gegenden",von „schöneren", weil „ferneren" Ländern sind Ausdrücke der Hoffnung. „Die Erde insgesamt, in ihrer Latenz, ist der unfertige Raum einer Szene, deren Stück in unserer bisherigen Geschichte noch keineswegs geschrieben wurde" (II, 369). Auch Märchen, Sagen, Dichtungen künden nichts anderes als immer und immer wieder — die Hoffnung. „Geist der Utopie ist im letzten Prädikat jeder großen Aussage im Straßburger Münster und in der Göttlichen Komödie, in der Erwartungsmusik Beethovens und in den Latenzen der h-Moll-Messe. Er ist in der Verzweiflung, die im Unum Necessarium noch Verlorenes innehat und im Hymnus an die Freude. Kyrie wie Credo gehen im Begriff der Utopie als dem der begriffenen Hoffnung auf ganz andere Art auf, auch wenn der Reflex bloßer zeitgebundener Ideologie von ihnen weg ist, aber dann exakte Phantasie des Noch-nicht-Bewußten ergänzt derart gerade die kritische Aufklärung, indem sie das Gold sehen läßt, das vom Scheidewasser nicht angegriffen wurde ..." (I, 174). Alle Kunst als Ausdruck von Hoffnung fragt: „... wie könnte die Welt vollendet werden, ohne daß diese Welt, wie im christlich-religiösen Vorschein, gesprengt wird und apokalyptisch verschwindet?" (I, 234 f.).

Insbesondere aber ist Philosophie Ausdruck und Gebilde menschlicher Hoffnung. Philosophie „... hat jetzt bewußt das aktive Amt des Vor-Scheins und eben des Vorscheins eines objektiv-realen Vorscheins als der Prozeßwelt, realen Hoffnungswelt selbst" (III, 488). Auch in der Philosophie geht es ja um die Erwartung einer besseren und schöneren Zukunft. Demgemäß ist jene Philosophie die beste, welche die Zukunftshoffnung des Menschen am deutlichsten ausspricht und die sich die Herbeiführung einer besseren Zukunft zur Aufgabe gemacht hat. Und diese eigentliche Zukunftsphilosophie ist der Marxismus.

Der Marxismus ist der „Quartiermacher der Zukunft". Der Marxismus „... nimmt ... das Märchen ernst, den Traum vom Goldenen Zeitalter praktisch; wirkliches Soll und Haben wirklicher Hoffnung geht an" (III, 483). Er „... behebt die festgefrorene Antithese Nüchternheit—Enthusiasmus, indem er beide auf ein Neues bringt und beide darin mit einander arbeiten läßt — für exakte Antizipation, konkrete

Utopie" (III, 481). „Macht es doch gerade die Kraft des Marxismus aus, daß er Ordnung zu dem Ende setzt, damit menschliche Fülle Kraft erhalte" (II, 319). „Die Hoffnung des Lebenswissens wurde bei Marx Ereignis" (I, 312). Der Marxismus lebt in der „Ur-Intention des Goldenen Zeitalters" (III, 483). Der Marxismus fühlt sich dann auch als Erbe solcher Utopien, wie sie seit jeher in der Geschichte der Menschheit vorgetragen wurden, und alle messianische Anthropologie mündet in das marxsche Ideal unentfremdeter Humanität. Im Marxismus ist gelungen, was aller bisherige Menscheneinsatz nur proklamiert hat. „Der Wachtraum vom Regnum Humanum kann nunmehr endlich in offener Geschichte als dem Feld objektiv realer Entscheidung verwirklicht werden" [8].

Echte und eigentliche Philosophie der Hoffnung ist der Marxismus vor allem auch deswegen, weil seine Einsichten nicht mehr bloß geträumte Utopien bleiben, sondern weil er sie tatkräftig verwirklicht. „Marxismus, recht betrieben . . . ist seit Anfang humanity in action, Menschengesicht in Verwirklichung" (III, 472). Marx' Philosophie ist gesandt „zum Umbau des Sterns Erde" (III, 478). „Nachdem sich . . . alle großen Denker vor Marx eigentlich wesentlich nur mit einem Philosophischwerden der Welt im Buch begnügt haben, beginnt im Horizont der marxistischen Menschlichkeit nun wirklich suo modo eine Verweltlichung der Philosophie" (III, 478). „Der Wunsch baut auf und schafft Wirkliches; wir allein sind die Gärtner des geheimnisvollsten Baumes, der wachsen soll" (Geist der Utopie — zit. III, 484). „Verwirklichung des als recht Erkannten . . ., seine Durchführung in marxistisch begriffener Tendenz, nach Maßgabe realer Möglichkeiten und ihrer Perspektive" (III, 477), das ist das Grundanliegen der marxistischen Hoffnungsphilosophie. Marxismus ist „militanter", ist „tätiger Optimismus" (I, 217; III, 486). Marxismus ist „tätig sich begreifende Menschlichkeit" (III, 469). Er ist „docta spes", „dialektisch-materialistisch begriffene Hoffnung" (I, 19). Er ist „die Hoffnung mit Plan und mit Anschluß an das Fällig-Mögliche", was „doch das Stärkste wie Beste" ist, was es gibt und geben kann (vgl. III, 480).

Ausdruck menschlicher Hoffnung waren immer die philosophischen Utopien [9]. Die utopische Funktion ist „eine gewußte Tätigkeit des Erwartungsreflexes" und „Witterung für objektive Tendenz" (Bloch). Utopie will das Gegenwärtige gestalten, aber unter Zugrundelegung wissenschaftlicher und philosophischer Einsichten. Der Marxismus ist jene Utopie, die es verstanden hat, alle Kräfte des hoffnungslos gewordenen Menschen in Bewegung zu setzen, weil jedermann erkennt, daß es im Marxismus nicht um eine bloß sehnsuchtsvolle Hoffnung geht, sondern um eine berechnete, geplante, einsichtig gemachte Hoffnung. Der Marxismus ist eben „docta spes"!

---

[8] W. D. Marsch, Hoffnung — worauf?, S. 83.

[9] Zur berühmten „Utopia" des hl. Thomas Morus vgl. G. Möbus, Politik des Heiligen, Berlin 1953. — In deutscher Übersetzung erschien die „Utopia" in München 1960 (von Endres übersetzt).

3. *Religion als Ausdruck von Hoffnung*

Der Mensch ist nach Bloch das Wesen, das hofft, und es gibt kein anderes Tier oder Lebewesen, das gleich ihm in allen Erscheinungen seines Daseins so Hoffnung zum Ausdruck und zur Geltung bringt wie er. Alle Kunst und Wissenschaft, alle Dichtung und Philosophie des Menschen, all sein Arbeiten, Sehnen und Träumen ist im Grunde nichts anderes als Hoffnung. Ausdruck der Hoffnung ist aber auch die Religion als ein allgemein menschliches Phänomen.

Man erklärt — so führt Bloch aus — den Terminus „Religion" als mit „re-ligare" zusammenhängend und sieht dann in der Religion eine „Rück-verbindung" des Menschen zu Gott hin und dessen absoluter Herrschaft[10]. Diese gängige Erklärung des Wortes und Wesens „Religion" ist aber falsch. Denn Religion hat es nicht mit „Rück"-verbindungen und überhaupt nicht mit einem „rückwärts" zu tun; Religion ist Verbindung „nach vorwärts" (Bloch). Das eigentliche Substrat der Religion ist „Hoffnung in Totalität", und überall, wo Hoffnung ist, da ist auch Religion, und umgekehrt: wo Religion ist, überall da ist auch Hoffnung. „Hoffnung, dieser Erwartungs-Gegen-Affekt gegen Angst und Furcht ist ... die menschlichste aller Gemütsbewegungen und nur Menschen zugänglich; sie ist zugleich auf den weitesten und hellsten Horizont bezogen" (I, 88); sie ist daher auch der eigentliche Kern oder Gegenstand aller Religion. Zwar stand alle Religion bisher im Verdacht, bloße Vertröstung auf ein Jenseits zu sein, Flucht in eine jenseitige Zukunft und damit „Alibi der Gegenwart". Doch — kritisch durchdacht in einer „Meta-Religion", einem System der Religion „im Erbe" — kann Religion durchaus ein Hort aktiver, geschichtlich wirksamer Hoffnungskraft sein. Denn alle Menschheitsreligionen enthielten und enthalten in sich immer den Willen zu einer besseren Welt, und diese Tendenz muß und will auch die marxistische Philosophie anerkennen und übernehmen, wenn sie zu ihren Zielen kommen will. „Religion im Erbe ... wird Gewissen der letzten utopischen Funktionen in toto: diese ist das menschliche Sichselbstüberschreiten, ist das Transzendieren ohne alle himmlische Transzendenz, doch mit Verständnis ihrer als einer hypostasierten Fürwegnahme des Fürsichseins" (III, 394 f.). Alle Religion als solche entstammt dem „Seufzen der Kreatur", dem „Zwiespalt des Menschen zwischen seiner vorhandenen Erscheinung und seinem unvorhandenen Wesen" (Bloch); sie ist aber auch Hoffnung auf die Überwindung dieses Zwiespalts. Und damit ist Religion berechtigt: sie ist Hoffnung und hegt Hoffnung auf die Möglichkeit einer Erlösung des Menschen.

Ausdruck der Religion als Hoffnung sind da z. B. die allen Religionen eigenen Vorstellungen von Himmel und Hölle. „Es ist dieses noch unbekannte Zukünftige in den Menschen, nicht das bereits Zuhandene, Vorhandene in ihnen, das durch die wechselnden Himmels-Hypostasen hindurch wesentlich gemeint war" (III, 395). Die

---

[10] Vgl. J. Hasenfuß, Was ist Religion?, Aschaffenburg 1962; G. Mensching, Die Religion, Stuttgart 1959; J. Hessen, Religionsphilosophie, I/II, München—Basel 1955; F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961.

Hölle aber ist das Dantesche „Lasciate ogni speranza!". „Die Hölle wurde als Raum des endgültig Vernichtenden oder des Satans gedacht. Das Satanische ist der Schrecken, die gänzliche Nihilierung, die gänzliche Inhaltslosigkeit, die Verschlossenheit, die in die definitive Leere flieht, worin sie verschlossen ist" (III, 404). „Indem der Hohlraum Nichts wie Alles enthalten kann, hieß er Hölle oder Himmel . . ." (III, 400). Auch die Gottheiten, welche uns die vielen Religionen vor Augen führen, sind Hoffnungsgebilde. Sie sind „die Situationslosen, die selig Wandelnden an sich" (III, 389). Die religiöse Schöpferkraft war und ist immer wieder bemüht, „. . . das kahle Feld der Zeit mit schön schäumenden Bildern zu bevölkern" (III, 126), und Gottheiten sind hoffnungweckende „Grenzüberschreiter zum absoluten Augenblick" (III, 148). So weist auf eine erhoffte Zukunft Mohammed hin, trotz all seiner Gerichtsdrohungen (vgl. III, 381). So stellt „die stärkste geometrische Menschenform dieses intendierten Optimismus . . . die Buddha-Figur dar" (III, 449). Für Moses ist Gott das „Exoduslicht eines Volkes" (III, 289) hin zu einer besseren Zukunft, zu einem erhofften Gelobten Lande. Eine jede Religion verkündet als ihre Erwartung ein „total intendiertes Vollkommenheitswesen" (III, 301).

Mit dieser Charakterisierung der Religion steht Bloch in einem gewissen Gegensatz sowohl zu Feuerbach als auch zu Marx und ihren Religionstheorien. Feuerbach[11] sah in der Religion eine bloße himmlische Verdoppelung des Menschen und seiner Existenz, ein Phantom, ein Wahngebilde, und zwar ein schädliches, das erst zurückgenommen werden muß, wenn der Mensch als solcher sich eigentlich verwirklichen will. Bloch dagegen lehrt: Religion ist nicht ein Wahngebilde, sondern Phänomen durchaus berechtigter menschlicher Hoffnung. Nach Marx wurzelt die Religion in den Konflikten zwischen Mensch und Natur, zwischen Mensch und Mitmensch, zwischen dem Menschen als Arbeitenden und den wirtschaftlichen Verhältnissen. Der mit seiner Konfliktsituation nicht fertig werdende Mensch schafft sich eine konfliktlose Überwelt, der er sich hingibt unter Vernachlässigung der empirischen Welt und seiner eigentlichen Tätigkeit in ihr. Religion hindert ihn damit an der Gestaltung der Erde und seiner selbst und muß daher überwunden, ja vernichtet werden, damit der Mensch er selber sein könne. Bloch dagegen anerkennt, daß die Religion ein durchaus berechtigtes menschliches Phänomen ist. Sie gehört zum Menschen und ist Erscheinung seines innersten Wesenkernes. Sie ist nicht Flucht ins Phantastische und Irreale, sondern sie ist Erscheinung der Hoffnung und der Versuch, das Vorhandene aus der Zukunft her und auf die Zukunft hin zu gestalten. Sie ist in einer gewissen Phase der Menschheitsentwicklung unausbleiblich, und der Marxismus als „Philosophie der Hoffnung", als Planung und Verwirklichung allmenschlicher Hoffnung, muß die religiösen Gestaltungen der Hoffnung gewissermaßen „in Rechnung setzen", wenn er seine Ziele verwirklichen will.

---

[11] Zur kurzen Orientierung über Feuerbach und Marx vgl. J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Freiburg 1960[4], I, S. 426 ff.

Der Mensch ist nämlich ein noch nicht fertiges, ein noch nicht festgestelltes Wesen. Er ist eine „Aufgabe", er „ist etwas, was erst noch gefunden werden muß" (Bloch, Spuren). Er ist „ein riesiger Behälter voll Zukunft". Und er weiß genau darum, und eben daher lebt er aus der Hoffnung. Er ist immer „zu sich selbst unterwegs". Er ist jenes Wesen, das erst in seiner Geschichte zu sich kommt. Er ist „die reale Möglichkeit alles dessen, was in seiner Geschichte aus ihm geworden ist und vor allem mit ungesperrtem Fortschritt noch werden kann". Er ist das „nicht dichte", das noch utopisch offene, eben das „hoffende" Wesen. Er ist das Wesen, das allmählich, aber in steter Erwartung sich selbst und seine Welt formt. Und sein Ziel ist: die endliche Identität des Menschen mit sich selbst und der von ihm zu formenden Welt herzustellen. „Das alles in identifizierendem Sinne ist das Überhaupt dessen, was die Menschen im Grunde wollen", und so „liegt diese Identität allen Wachträumen, Hoffnungen, Utopien selber im dunklen Grund und ist ebenso der Goldgrund, auf den die konkreten Utopien aufgetragen sind" (I, 342f.). Der lebendigste Ausdruck aber und Versuch dieses endlichen Sichfindens des Menschen ist die Religion. Oder anders ausgedrückt: der Mensch ist als geheimnisvolles und sich selbst noch unbekanntes Wesen der „homo absconditus", der sich selbst noch verborgene Mensch. Er ist nicht in erster Linie der „homo sapiens" noch auch der „homo faber", sondern er ist der für sich selbst „große Unbekannte" — ja, der eigentliche, noch „unbekannte Gott". Er ist gewissermaßen „der Christus in uns", der „Gott-Mensch", der zu sich selbst und zum Bewußtsein des eigenen Gottseins kommen soll und kommen wird. Und daß er mehr ist, als er heute in sich selbst erfährt, daß in ihm der „Gott-Mensch" steckt, daß er nicht nur der „homo absconditus", sondern in der Tat ein „Deus absconditus" ist, das hat ihm seit jeher jede Religion gesagt, und darin besteht ihr Verdienst und ihre Berechtigung. Kurz zusammengefaßt: „Die Frage nach dem Sinn des Lebens und dem Zielinhalt der Hoffnung haben für Bloch bisher die Religionen der Menschheit am konkretesten beantwortet . . ." [12], und daher muß die Hoffnungsphilosophie des Marxismus die Religion oder die Religionen als berechtigt anerkennen und versuchen, ihren Wahrheitsgehalt in sich aufzunehmen!

4. *Die Gottesauffassung Blochs*

Wenn aber Religion ein berechtigtes menschliches Anliegen ist, was bedeutet dann der den Religionen eigentümliche Gottesglaube? Damit kommen wir zu Blochs Gottesidee, die er zwecks Verteidigung des religiösen Anliegens zwar in anderer Fassung vorträgt, als es in den Religionen geschieht, die er aber doch für so wertvoll hält,

---

[12] W. Strolz, Widerspruch und Hoffnung, S. 73. — Vgl. J. Moltmann, Der Gott der Hoffnung, in: Kutschki, Gott heute, Mainz—München 1967, S. 116ff.; L. Boros, Gott — unsere Zukunft, edb., S. 127ff.

daß er sie nicht verwerfen möchte. Und es ist ein Charakteristikum Blochs, daß er über den Gottesbegriff positiv und anerkennend nachdenkt.

Religion ist Gottesglaube, ist Überzeugung davon, daß es einen Gott gibt, und sie ist der Versuch, mit diesem Gott irgendwie in Verbindung zu treten. Bloch ist davon überzeugt, daß der religiöse Glaube an einen Gott durchaus berechtigt ist. Aber Gott ist nicht etwas, was „vor" und „hinter" uns ist und mit dem man deswegen „nach hinten hin" in einer „re-ligio" („re" ist eben „hinten" oder „zurück"!) verbunden ist, sondern Gott ist „ein Gott nach vorne". Und er ist ebensowenig ein Gott „über" uns und soll auch nicht „nach oben hin" gesucht werden, sondern „vorwärts". Gott ist das Gesamt der von uns Menschen bisher noch nicht erreichten, aber doch erhofften Möglichkeiten. Gott ist „das utopisch-hypostasierte Ideal des unbekannten Menschen" (III, 389ff.). Oder anders: der „homo absconditus" der noch ungefundenen und ungelungenen Zukunft ist „der Gott" des gegenwärtigen, noch nicht vollendeten, noch nicht eigentlichen Menschen. „Gott erscheint als hypostasiertes Ideal des in seiner Möglichkeit noch ungewordenen Menschenwesens; er erscheint als utopische Entelechie der Seele so wie das Paradies als utopische Entelechie der Gotteswelt imaginiert war" (III, 396). Bei Feuerbach war Gott „der Erfüller" oder „das Erfülltsein" menschlicher Wünsche und Träume; bei Bloch ist Gott keine phantastisch angenommene Wirklichkeit, sondern er ist das Bild des Menschen, der auf seine mehr als menschliche Zukunft hofft. „Das zugleich Vertraute wie das ganz Andere, als Zeichen der religiösen Schicht, von Tiergöttern bis zum Einen Machtgott, bis zum Heilandsgott, wird als solche Deutungsprojektion des homo absconditus und seiner Welt erst verständlich" (III, 395). Bei Marx war Gott die erfüllte Sozialsituation des Menschen, der zur Zeit sich selbst und seinen Mitmenschen „entfremdet" war und sich in Traumgebilde flüchtete. Bei Bloch ist Gott der kommende Mensch, der kommende „Gottes- und Menschensohn", und nach ihm flüchtet der heutige Mensch sich nicht in diesen erdachten Sozialzustand eines gottähnlichen Miteinander hinein, sondern weiß aus seiner Hoffnung heraus, daß er einst zu diesem auf ihn zukommenden Gott werden wird. Während bei Marx und Feuerbach „Gott" eine Irrealität ist, ist er bei Bloch etwas Wirkliches, nämlich das Endresultat der menschlichen Geschichte, das allerdings als solches heute noch nicht real ist, aber als ein stetig sich realisierendes auf uns sicher zukommt. Bloch nennt seinen Gott deswegen den „Deus Spes", den „Gott Hoffnung", „Deus spei" (vgl. Röm 15,6). Der Glaube an Gott ist, wie Bloch in seinem „Münzer"-Buch darlegt, „nicht auf einen mythologisch vorhandenen bezogen, sondern auf ein künftiges Reich der Freiheit der Kinder Gottes". „Aus einem überweltlichen, absoluten und fernen Gott des Ursprungs irgendwo jenseits der geschichtlichen Wirklichkeit wird ein „Gott vom Ende der Tage, mit Futurum als Seinsbeschaffenheit"[13]. Er ist ein realer Gott, aber nicht einer, der „oben" oder „hinter" oder „unter" uns ist, sondern der Gott „nach vorn". Es gibt also unzweifelhaft einen

[13] W. D. Marsch, Hoffnung — worauf?, S. 80.

Gott, aber dieser Gott ist nicht vor dem Menschen und außerhalb seiner, sondern er wird wirklich als die eschatologische Verwirklichung der im Menschen hoffend sich heranbildenden Existenztiefe. Gott ist etwas Reales, aber er ist kein „Fixum", kein „Perfectum" oder „Perfectissimum", wie es der Theismus für gewöhnlich annimmt (vgl. III, 486). „Die Realität des Perfectissimum dergestalt, daß es als drückendes Thronen gegen den Menschen aufging", das ist das Falsche und Verderbliche des bisherigen religiösen Gottesglaubens; denn es verabsolutiert ein „Obensein schlechthin, das dem Cäsarismus eignet" (III, 399). Es raubt dem Menschen jegliche Hoffnung auf sein eigentliches Mensch- und Gottwerden. Denn der „jenseits Thronende" (III, 397) entreißt dem hoffenden Menschen jegliche Freiheit und vernichtet damit jede Hoffnung. „Wo der große Weltherr, hat die Freiheit keinen Raum, auch nicht die Freiheit der Kinder Gottes und nicht die Reichsfigur, die als mystisch-demokratische in der chiliastischen Hoffnung stand" (III, 298). Wenn ein Gott bereits „da ist" in seiner Macht und Herrlichkeit, in seiner absoluten Vollkommenheit und Wertfülle, hat der Mensch keine Hoffnung und keine Freiheit; wenn aber ein Gott erst „wird", dann kann der Mensch hoffend zum Göttlichen sich entwickeln. Im steten „Verweile doch, du bist so schön!" erlebt dann der Mensch der Hoffnung das Werden dieser Gottheit (vgl. III, 419).

Damit ist Bloch zwar A-theist, insofern er die derzeitige Existenz Gottes leugnet: es gibt zur Zeit für ihn keinen Gott und darf ihn auch nicht geben! Aber es gibt die Hoffnung auf das stete Werden Gottes, die Aussicht auf den „Deus Spes", und eben damit ist Bloch auch doch wieder kein radikaler Gottesleugner. „Der Begriff des Atheismus" — so sagt Bloch (III, 400) — „nach seinem letzten Positivum ist das Reich der Freiheit. Dazu hält er die Welt nach vorn und vorwärts offen; dazu hat er den Jupiter und den Thron und das welterschaffende, weltumzirkelnde Gespenst eines vorhandenen Ens realissimum weggeräumt; das ehedem mit Gott Bezeichnete bezeichnet keinerlei Faktum, durchaus keine thronende Vorhandenheit, sondern ein ganz anderes Problem, und die mögliche Lösung des Problems heißt nicht Gott, sondern Reich". Daher übernimmt Bloch auch den christlichen Gedanken und Ausdruck „Gottesreich" für den Terminus „Gott" und sieht in ihm — und nicht in einem persönlichen und absoluten Gott — das „Summum Bonum", dem der Mensch — auch als Christ — entgegenlebt in Hoffnung. Am Ende der Geschichte steht damit bei ihm „das höchste Gut", das „Reich Gottes", die vollkommen zu sich gekommene Menschheit, der zur Gottheit gewordene Mensch.

5. *Die Bedeutung des Christentums bei Bloch*

Alle großen Religionsstifter — davon ist Bloch überzeugt — haben ihre Stiftungen als Ausdruck ins Unendliche gerichteten menschlichen Hoffens vollbracht. Was sie verkündeten, war immer Darstellung eines zur Zeit noch verborgenen Huma-

num in Richtung auf eine erhoffte Zukunft, und zwar in Gestalt verkündeter Gottheiten. Es „haben die Religionsstifter wachsend Humanum in Gott eingesetzt — das heißt hier: wachsend das menschliche Incognito durch immer nähere Jenseitsgestalten umkreist. Derart sind alle Benennungen und Erneuerungen Gottes riesige Figurierungen und Deutungsversuche des menschlichen Geheimnisses gewesen: durch religiöse Ideologien die verborgene Menschengestalt intendierend" (III, 395). Das gilt besonders vom Christentum, das am deutlichsten eine Religion des Gottmenschentums, des sich durch den Menschen hindurch entwickelnden Gottes der erhofften Zukunft ist. Die eigentliche Frohbotschaft des Christentums ist das „Eritis sicut Deus". Und ist — wie Bloch in seinem „Thomas Münzer"-Buch ausführt — nach Überzeugung der Evangelien Gott Mensch geworden, so folgt daraus, „... daß der gänzlich erfaßte Mensch auch Gott werde". Die Evangelien sind „ein utopischer Exodus auf ein letztes, endgültiges Reich Gottes", und durch die Bibel der Christen „kam das utopische Gewissen in die Welt" (Bloch). Durch Jesus ist das „prometheische Pathos des kommenden Gottesreiches" in die Menschenwelt eingegangen. Christus war „ein Rebell gegen Gewohnheit und Herrenmacht"; er war „der wahre Antichrist des dionysischen Sinnes des Eritis sicut Deus" (Bloch). Im Christentum lebt „... das in Religion einzig bedeutbare Erbsubstrat: Hoffnung in Totalität zu sein, und zwar sprengende" (III, 290). Im Christentum kommt das Wesen aller Religion — die Hoffnung! — am deutlichsten zum Durchbruch als „nicht statischer, darin apologetischer Mythos, sondern als human-eschatologischer, darin sprengend gesetzter Messianismus" (III, 290). Jesus hat „durch die Hybris völliger Hingebung jede bisherige Gottesidee überholt". In ihm und seiner „Religion des kommenden Reiches" und des „Ich mache alles neu" hat sich der Mensch selbst am radikalsten in das religiöse Geheimnis eingesetzt, hat „... er am weitesten von den Höhen der Geschichte in das Land der Verheißung hineingeblickt"[14].

Christentum ist die vollendete Religion der Hoffnung, die Religion des kommenden Gottesreiches. Christus will das kommende Reich der Nächstenliebe und der menschlichen Vollendung schaffen (II, S. 57ff.). Christus „durchdringt das Transzendente als menschlicher Tribun, utopisiert es zum Reich" (III, 289). Alle seine Worte gehen auf eine eschatologisch zu realisierende Utopie (vgl. II, 62ff.). Der jetzige „alte" Aeon ist zum Untergang verurteilt (vgl. III, 367f.; 365; 414). Das Neue rückt unaufhörlich und stetig heran. Sogar Christi Wunder deuten auf die zu erhoffende Zukunft hin; denn sie sind keine Zaubertaten, sondern untrügliche „Anzeichen des kommenden Endes" (III, 413). Vor allem aber hat Christus gerade in seiner Persönlichkeit dargetan, wie der Mensch zur erhofften künftigen Göttlichkeit kommen kann. „Jesus mit seiner Menschheit tritt allein als alles, was gerettet übrigbleibt, ins Reich ein" (III, 369). Wie kein anderer vor und außer ihm, verdient er es, als Auferstandener, der zum Himmel fuhr, verehrt zu werden. Christus wird dort erhofft,

---

[14] W. Strolz, Widerspruch und Hoffnung, S. 74.

„. . . eben dort, wo ein Jenseits aller Grenzen des Furcht-baren aufleuchtet“ [15]. „Wenn einer, mußte dieser gen Himmel fahren, nicht nobilitiert wie Herakles, wie Elias, die entfernt und entrückt sind, sondern als Anker der Hoffnung, die mitnimmt. Wenn einer, mußte Jesus zurückkehren, damit er das Menschenreich vollendet“ (III, 376).

Die Vollendung aber dessen, was Christus anstrebte, ist der Bloch'sche sog. „Atheismus“. „Ohne Atheismus hat der Messianismus keinen Platz.“ Nur ein Atheist — im Blochschen Sinne — kann wie Jesus glauben und hoffen. Denn nur wenn Gott noch nicht „da“ ist, kann es ein künftiges Gottesreich, einen „Deus Spes“ geben — aus dem „homo absconditus“ heraus. Konsequentes Christentum muß umschlagen in atheistisch-fromme Hoffnung auf ein nahes Reich der vollendeten Humanität, das man . . . auch Reich Gottes nennen kann; christlicher Glaube muß einmünden in total revolutionäres Pathos“ [16].

6. *Eschatologie*

Was Bloch als überzeugter Marxist an Christus als durchaus positiv empfindet, ist also vor allem dessen aus Hoffnung geborene und auf Hoffnung ausgerichtete Eschatologie. Christus verkündet das „Reich Gottes“, das als ein Reich des glücklichen und vollendeten Menschen „am Ende“ realisiert werden wird. Nach Christi Botschaft lebt die ganze Menschheit auf die Eschata hin, ausgerichtet auf Gericht, Himmel, auf neue Erde und die erneuerte Menschheit hin, in welcher Friede und Gerechtigkeit herrschen werden. Die gleiche Eschatologie wie im Christentum findet Bloch dann aber auch im Marxismus. Der Marxismus ist eine Philosophie der Hoffnung wie auch das Christentum eine durchaus eschatologische Religion ist, ein Glaube, der auf die „Letzten Dinge“ hofft.

Doch betont Bloch auch den Unterschied zwischen den utopischen Sehnsüchten der christlichen Religion und der marxistischen Hoffnungsphilosophie. Der Marxismus ist eine tätige Philosophie der Hoffnung, die aktiv Welt und Wirklichkeit und Mensch verändern will. „Es ist marxistisch, bewußt Geschichte zu machen und sie nicht mehr passiv zu erleiden“ (II, 31). Religion erhofft sich das höchste Gut als Gabe von einem Gott, Marxismus sucht es aus eigenen Einsichten und Kräften selbst zu verwirklichen. „Verwirklichung des als recht Erkannten . . ., seine Durchführung in marxistisch begriffener Tendenz, nach Maßgabe realer Möglichkeiten und ihrer Perspektive“ (III, 477), das ist marxistische Einstellung zur Hoffnung. Marxismus ist Tat! Und marxistische „Philosophie bewährt sich . . . als Expedition mit und in dem weitverzweigten, unabgeschlossenen Prozeß, als mit zu jener Ungarantiertheit, die Hoffnung genau an die Front setzt. Nicht mit Unabgeschlossenheit als Schicksal, nicht

---

[15] W. D. Marsch, Hoffnung — worauf?, S. 16.
[16] Ebd., S. 41.

mit bloßer unendlicher Annäherung ans Ziel, wie heimlich bei Tantalus und moralisch bei Kant. Die unfertige Welt kann vielmehr zu Ende gebracht, der in ihr anhängige Prozeß kann zum Resultat gebracht, das Incognito der in sich selbst real verhüllten Hauptsache kann gelichtet werden" (III, 487). Marxistische Hoffnung ist geplante und durch Menschenkraft verwirklichte Hoffnung. Es „ist die Hoffnung mit Plan und mit Anschluß an das Fällig-Mögliche doch das Stärkste und Beste, was es gibt" (III, 480). Marxistische Hoffnung ist eine „docta spes", d. i. eine Hoffnung, die um ihre Möglichkeiten und Realitäten weiß und welche diese Möglichkeiten tatkräftig verwirklicht — durch Arbeit, durch guten Willen, durch Mühe. Bisher war alle Wissenschaft allzusehr dem Vergangenen gewidmet; nun richtet sich alles Mühen auch wissenschaftlicher und denkerischer Art auf die in der Hoffnung sich eröffnende Zukunft, die der hoffende Mensch sich selbst schafft und gestaltet. Dadurch eben unterscheidet sich marxistische Hoffnung von religiöser im bisherigen Sinne, daß sie nicht passiv wartet, sondern Hoffnung aktiv verwirklicht. Aber eine Vorstufe marxistischen Hoffens ist religiöses und christliches Hoffen und Glauben bestimmt!

II. Christliche Stellungnahme zu Blochs Hoffnungsphilosophie

Es sei nunmehr gestattet, von der Darstellung der Blochschen Religionstheorie zu ihrer Würdigung aus christlicher Sicht überzugehen.

1. *Die Gedanken Blochs über religiöse Hoffnung und Eschatologie*

Begonnen sei mit der Feststellung, daß die Gedanken Blochs, der Mensch sei das Wesen der Hoffnung und auch Religion sei Ausdruck menschlichen Hoffens durchaus nicht nur beglückend neue, sondern auch wahre Feststellungen enthalten[17]. Tatsächlich: wie kein anderes Wesen auf dieser Welt lebt ein jeder von uns Menschen aus der Hoffnung, und ohne Hoffnung vermöchte kein Mensch zu bestehen. Und daß es die Religion ist, die nach Bloch in erster Linie diese Hoffnung ausspricht und nährt, das ist auch unsere Ansicht und sei dankbar von Bloch übernommen[18]. Recht hat Bloch ferner mit seiner These, daß alle Religion — wenigstens alle höhere — eschatologisch ausgerichtet ist. Natur- und Kulturreligionen bemühen sich, menschlicher Gegenwart gegen das alltägliche Übel zu helfen — sei es Krieg, Feuer-, Wasser- und Hungersnot, sei es Krankheit oder Todesgefahr. Höhere Religionen dagegen predigen die Wirklichkeit eines universal gefaßten Heils in einer letzten

[17] Vgl. F. Manthey, Religion als Gegenstand menschlicher Wissenschaft, Hildesheim 1965; —, Historia religii w zarysie, Pelplin 1935; —, Początki wiary w jednego Boga, in: Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej, 1936.
[18] J. Pieper, Über die Hoffnung, München 1955.

Zukunft[19]. Menschliche Existenz als solche wird dereinst von Gott her umgestaltet und aus einer unheilvollen in eine Heilssituation umgebildet werden. Es war wohl der Parsismus, der als erster den Sinn seiner Bekenner auf die „Eschata" als Heil richtete in Weltgericht, Weltreinigung und Welterlösung. Von ihm übernahmen die Botschaft die Religionen des Manichäismus, des Katharertums und ähnliche. Manichäisch beeinflußt ist wohl auch die Edda mit ihrer Lehre von der „Götterdämmerung". Eschatologisch ausgerichtet sind dann vor allem das Alte und Neue Testament sowie der Islam[20].

Demgemäß lehrt auch Bloch eine Eschatologie: es darf ein Heilszustand am Ende erhofft werden, und es kommt bestimmt die heilsvolle Endzeit. Damit erweist sich Bloch unzweifelhaft als Marxist, denn jeder Marxismus ist eine Philosophie der heilsvollen Eschata. Im Marxismus kommt das — allerdings total profan gedachte — Heil „am Ende der Geschichte" und ist im Grunde ein wunderbarer, mehr als menschlicher Zustand. Denn gewissermaßen mit einem Male, durch einen wunderbaren Sprung hören die Klassenkämpfe auf; mit einem Male wandelt sich die letzte Synthese nicht mehr in Thesen und Antithesen; mit einem Male ist der Mensch ganz anders als er bisher gewesen war. Aber — wie in allem Marxismus, so ist auch die Blochsche Lehre von den „Letzten Dingen" nicht eine Eschatologie der „von oben her" geschenkten und erfüllten Hoffnung, sondern eine Lehre vom Letzten, das der Mensch aus eigener Einsicht und Kraft gestaltet. Damit ist Blochs Eschatologie keine religiöse, sondern eine durchaus philosophisch-menschliche. Der Mensch ist in ihr ganz und gar autark. Er kann und wird sich selbst erlösen. Wenn er auch zur Zeit im Unheil ist — einst bezwingt er dieses Unheil und gestaltet es zum heilvollen Eschaton um. Wie das allerdings geschehen kann, daß der durch und durch verdorbene, sich und der Welt „entfremdete" Mensch mit einem Male sich die Erlösung erkämpft, das ist Sache eines Glaubens, der dem Christen trotz aller Würdigung der darin sich offenbarenden Überzeugungskraft immer wieder eine Annahme zu sein scheint, wie die bei dem weiland Lügenbaron Münchhausen, der sich selbst an seinem eigenen Zopf aus dem Sumpfe zu ziehen vermochte. Es gehört zu den Grundthesen christlicher Soteriologie, daß der Mensch sich wohl in allem andern selbst zu helfen vermag, bloß in einem nicht: er kann nicht aus sich selbst seine Existenz, seine Existenznot mit ihrer Geworfenheit,

---

[19] F. Manthey, Die Idee der Erlösung in den Religionen der Menschheit, Hildesheim 1964.

[20] Zur Eschatologie vgl. K. Rahner—H. Vorgrimler, Kleines Theolog. Wörterbuch, Freiburg i. Br. 1964; A. Winklhofer, Art. „Eschatologie", in: H. Fries, Handbuch der theolog. Grundbegriffe, München 1962, S. 327 ff.; Bertholet, Wörterbuch der Religionen, Stuttgart 1952, S. 134. — S. zur außerbiblischen Soteriologie: N. Soederblom, La vie future d'aprés la Mazdaisme, Paris 1901; E. Abegg, Der Messiasglaube in Indien und Iran, Berlin—Leipzig 1928; R. Reitzenstein, Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang, 1923; —, Weltuntergangsvorstellungen, Uppsala 1924; Casanova, Mohammed et le fin du monde, Paris 1911; Sarkisyanz, Rußland und der Messianismus des Orients, Tübingen 1955; Andrae, Det osynligas värld, Uppsala 1933; H. Groß, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament, Trier 1956; Olrik, Ragnarök, Die Sage vom Weltuntergang, Berlin—Leipzig 1922.

Endlichkeit, Verfallenheit ändern und diese aus einer verhängnisvollen zu einer Heilsexistenz machen. Der Christ ist überzeugt, daß er immer „aus der Tiefe" rufen muß, um aus Tod und Schuld, aus Einsamkeit und Leid „von oben her" erlöst zu werden.

2. *Hoffnung bei Bloch und im Christentum*

Dementsprechend ist denn auch die Hoffnung Blochs keine religiöse Hoffnung, wie sie im Christentum als „göttliche", d. h. auf Gott gerichtete, aber auch von Gott „eingegossene" Tugend verkündet wird. Christliche Hoffnung richtet sich auf Gott und kommt von Gott. Blochs Hoffnung dagegen richtet sich auf Menschliches und kommt aus dem Menschlichen; sie verwirklicht sich auch aus menschlicher Kraft. Sie ist daher nach christlicher Auffassung eine weniger begründete, eine schwächere Hoffnung. Denn trügerisch ist's nach den Worten der Hl. Schrift, auf den Menschen zu bauen. Blochs Hoffnung ist auch bloß „kategoriale Hoffnung" (K. Rahner), d. h.: sie richtet sich nur auf Teilgebiete menschlichen Daseins, nicht auf die Umgestaltung, ja Umschaffung totaler Existenz. Menschliche Existenz vom Grunde aus umzugestalten, ist nach christlicher Überzeugung nur von Gott her möglich, dem Schöpfer dieser Existenz. Der Mensch selbst kann nur Teilgebiete seines Seins umbilden, wobei er das Erste und das Letzte aber auch eben von Gott erhofft[21].

Eine solche christliche Hoffnung ist dann aber auch eine offene Hoffnung, und damit eigentliche. Sie ist ja nicht letzthin hervorgebracht durch die genaue Kenntnis der Gesetze von Natur und Geschichte und deren Erfüllung; sie tritt auch nicht — nach langer, vielleicht sogar unendlich langer Zeit als Resultat geschichtlicher und physischer Entwicklung ein, sondern sie steht in der freien Verfügungsgewalt Gottes. Christliche Hoffnung erhofft alles als Geschenk von Gott und erwartet das Letzte und Eigentliche nicht von dem, was sich gewissermaßen von selbst in der Natur und im Geschehen unter den Menschen herausbildet. Christliche Hoffnung ist bereit, sich liebend von Gott „überraschen" zu lassen, so wie Kinderglaube in Christbaum und Weihnachtsgeschenken nicht berechnete und gekaufte Sachen sieht, sondern sie als freudevolles Überraschtwerden wertet. Die letzten Dinge des Menschen werden von Gottes Liebe her gestaltet, aber um so mehr darf der Mensch dann hoffen, daß diese Ereignisse wirklich zu seinem Heile geschehen. Marxistische Hoffnung baut auf Berechnung auf, auf menschlicher Einsicht und Energie, auf menschlicher „Planung", und ob diese unser wahres und eigentliches Heil bewirken, das ist eben die Frage. Daher

---

[21] Zu neueren Problemstellungen der Eschatologie vgl. man z. B. M. Seckler, Das Heil in der Geschichte, München 1961; H. R. Schlette, Die Nichtigkeit der Welt, München 1961; G. Thils, Theologie der irdischen Wirklichkeiten, Salzburg 1956; H. U. v. Balthasar, Theologie der Geschichte, Einsiedeln 1950[3]; P. Schütz, Gott und die Geschichte, Salzburg 1936; K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953[3]; A. Delp, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Stimmen der Zeit, 138, 1941, S. 245 ff.; O. Cullmann, Heil als Geschichte, Tübingen 1965.

sagt denn auch Bloch ganz richtig, seine „Hoffnung" sei nicht christliche „Zuversicht". „... die subjektive Hoffnung, mit der gehofft wird, ist ihrer sicher und gewiß, auch wenn das von ihr Bezeichnete, also die objektive Hoffnung, als welche inhaltlich gehofft wird, bestenfalls nur wahrscheinlich sein kann. Die subjektive ist spes, qua speratur, die objektive ist spes, quae speratur; die erste, die hoffende Hoffnung, wird daher auch geglaubt und hat suo modo Zuversicht, die zweite, die gehoffte Hoffnung, wäre dagegen, wenn sie bereits volle Zuversicht für sich hätte, gerade keine Hoffnung. Das heißt, die in der noch so unbeugsamen, sich aktiv bis zum Letzten anfeuernden, hoffenden Hoffnung bezeichnete Sache, die objektive Hoffnungssache in der Welt selber, ist ihrer durchaus noch nicht garantiert sicher und gewiß; sonst wäre die Zuversicht der hoffenden Hoffnung, statt mutig und, wie oft, aufrecht-paradox zu sein, lediglich trivial" (III, 485). Bloch hat damit recht: rein menschliche Hoffnung kann immer enttäuscht werden und muß immer mit der Möglichkeit des Enttäuschtwerdens rechnen[22]. Christliche Hoffnung aber ist Zuversicht, die im Eigentlichen nicht erschüttert werden kann — nach den Worten des Hymnus: In Te, Domine, speravi, non confundar in aeternum!

3. *Die Gottesidee bei Bloch*

Blochs Hoffnung will ja auch keine religiös begründete Hoffnung sein, da sein Gott ja kein Gott religiösen Glaubens ist[23]. Was Bloch „Gott" nennt, ist der sich entwickelnde Gott des philosophischen Pantheismus, nicht aber ein Gott, zu dem man betet, dem man opfert, von dem man sein unbegreifliches Heil erwartet. Bloch argumentiert zwar, wenn es einen Gott bereits gäbe, dann könne der Mensch weder sich zu einem „göttlichen" Wesen entfalten noch hätte er Freiheit zu seiner Entwicklung und zu seinen ins Vorwärts hinein geschehenden Entscheidungen.

Der religiöse Mensch glaubt aber an einen von Ewigkeit her daseidenden Gott, der gerade als der Allmächtige, Gütige, Unsterbliche seine Hoffnungen erfüllt. Der Glaubende fühlt sich nicht dadurch gehemmt, daß es diesen Gott „schon gibt", sondern gerade durch die Wirklichkeit Gottes im Glauben und Hoffen bestärkt. Es ist eben das Eigentümliche bei Gott als dem höchsten Wert und der persönlichen Wertwirklichkeit, daß in ihm bereits alle Werte da sind und daß der Mensch der göttlichen Werte, der Werte des „Heiligen", nur so teilhaft wird, daß er sie als solche anerkennt und sie als

---

22 Vgl. z. B. Douglas Hyde, Anders als ich glaubte, Freiburg/Herder-Bücherei 1958; H. Massing, Die große Täuschung, Freiburg—Basel—Wien 1967; M. Djilas, Die neue Klasse, München 1963; Swetlana Allilujewa, Zwanzig Briefe an einen Freund, Wien 1967.

23 Vgl. zum Gottesproblem etwa: I. Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus, Würzburg 1962; L. Boros, Der anwesende Gott, Olten—Freiburg i. Br. 1964; E. Borne, Gott ist nicht tot. Über das Ärgernis und die Notwendigkeit des Atheismus, Graz—Wien—Köln 1964; N. Kutschki, Gott heute, Mainz—München 1967; G. Siegmund, Der Kampf um Gott, Berlin 1957; H. Nitschke, Wo ist Gott?, Gütersloh o. J.

Geschenk von der persönlich gedachten Realität aller Werte — d. i. eben Gott — entgegennimmt. In der Ethik — wenigstens in einer bestimmten Form von Ethik — ist es die Aufgabe des Menschen, von sich aus sittliche Werte zu verwirklichen; in der Religion dagegen hat er Werte, die bereits wirklich sind, von der Gottheit entgegenzunehmen. Er realisiert sie nicht, sondern er wird ihrer teilhaft[24]. Religion baut darauf auf und besteht darin, daß der Mensch „von oben her" beschenkt wird und daß er sich offenhält für „die Liebe von oben her". Besonders christliche Religion ist Offensein für die „Agape" Gottes, die von oben nach unten geht — von Gott zu uns Menschen, nicht die von unten nach oben her Werte verwirklicht. Alle christliche Liebe ist von Gott geschenkte Liebe, welche dann allerdings auch Gott antworten und die an den Nächsten weitergegeben werden muß. Christliche, religiöse Liebe ist erst „Agape", die sich dann in „Eros" und „Caritas" verwirklicht[25].

So ist denn auch die „Gotteskindschaft" des Christen oder — ostchristlich gesprochen: seine „Theiosis" — nicht etwas, was sich der Mensch aus eigener Kraft erwirbt, sondern etwas, was ihm nur gnadenhaft geschenkt wird. Und die tiefe Wahrheit dieser christlichen Einsicht tritt gerade darin in Erscheinung, daß wir auch sonst im Leben ja unser eigentliches Glück immer nur in dem sehen, was uns als irgendwie „geschenkt" begegnet: Liebe von seiten unserer Mitmenschen, Talente und Befähigungen, unsere eigentliche Lebenslinie in ihrem konkreten Verlauf — sie sind nicht unser „Verdienst" noch unser „Erwerb" noch werden sie von uns „geplant" und „erarbeitet"; sie können nicht „gekauft" werden. Sie kommen immer als „Gabe". Blochs „geplante Hoffnung" und „geplante Zukunft" denken nicht daran, daß wir Menschen ja das eigentlichst uns Erfüllende und Vollendende immer irgendwie „empfangen" müssen. Unsere „Vergöttlichung" geschieht nicht aus unserem Laufen oder Rennen, nicht aus unserem Kaufen und Handeln, sondern durch Gottes Gnade. Die Gotteskindschaft ist Gnadengeschenk. Und der Satz „Ihr werdet sein wie Gott" gehört — falls er vom Gottsein aus eigener Kraft verstanden wird — nicht in die Frohbotschaft Christi hinein, sondern wurde vom verführenden Satan zu den ersten Mensch wie zu einem jeden Menschen gesprochen und brachte ihnen — wie auch allen nach ihnen! — nur Unheil und — um marxistisch zu sprechen — „Entfremdung".

4. *Religion als anthropologisch berechtigtes Phänomen*

Anzuerkennen ist, daß Bloch in der Religion ein menschlich wirklich berechtigtes Phänomen sieht: Religion ist Ausdruck von Hoffnung, Hoffnung aber ist eine existentielle Grundeigenschaft des Menschen[26]. Religion muß daher sein,

---

[24] Vgl. J. Hessen, Lehrbuch der Philosophie, II: Wertlehre, München 1948.

[25] Vgl. H. Preisker, Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes, Gießen 1930; A. Nygren, Eros und Agape, Gütersloh 1930 und 1937; V. Warnach, Agape, Düsseldorf 1951.

[26] Vgl. A. Lang, Wesen und Wahrheit der Religion, München 1957, S. 236 ff.

wenn auch Bloch sagt: wenigstens in einer philosophisch durchdachten und marxistisch interpretierten Gestalt. Gewiß wandelt sich einst — wenn Bloch recht behält — Religion in marxistisch-eschatologische Ausschau und Verwirklichung, aber wenigstens bis dahin hat sie ihre gute Daseinsberechtigung. Sie ist kein bloßes Phantom; sie ist kein Alibi für ein allzu schwieriges Erdenleben; sie ist keine schädliche Droge wie das Opium, das uns zwar beglückende Rauschphantasien schenkt, uns aber dabei krank macht und untüchtig für die Bewältigung der Wirklichkeit, sondern sie drückt — um mit Hegel zu sprechen — das in Bildern und Gleichnissen aus, was die Philosophie dann verständlich und praktisch durchführt.

Eine solche Begründung von Religion und religiöser Hoffnung durch Bloch erschöpft zwar nicht alles, was über Religion gesagt werden kann und muß, ist aber doch ein begrüßenswerter Schritt hin zum vollen Verständnis religiösen Glaubens und seiner Zugehörigkeit zu einem vollen, nicht fragmentarischen Menschentum.

* * *

Dürfen wir nun — wie wir anfangs fragten — Hoffnung haben, daß wir auf Grund von Blochs Religionstheorie als Christen und religiös eingestellte Religionstheoretiker mit dem Marxismus ins Gespräch kommen, in jenen heilbringenden „Dialog", der uns ja als neuzeitliche christliche Missionsmethode auch vom Vaticanum II empfohlen ist?

Wir dürfen wohl antworten: ohne Zweifel kommen wir in ein angeregtes und anregendes Gespräch mit Bloch — trotz aller bestehenden und frei aufgewiesenen Gegensätze. Bloch ist zwar — wie er ebenso frei bekennt — Atheist und nicht Christ noch Bekenntnisjude. Aber er anerkennt die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit religiösen Glaubens und Hoffens! Wird unser Gespräch mit ihm fruchtbar sein? — Nicht oft ist in neuerer Zeit von nicht christlicher, von nicht religiös gläubiger Seite so Tiefes und Wahres über Religion ausgesagt worden, wie in manchen Sätzen des „Prinzips Hoffnung". Und Blochs Werk ist zudem „... für den christlichen Leser das mahnende Gewissen, ob seine christliche Hoffnung stark und weit gespannt genug für sein langes Leben ist; ob für ihn Gott und der Himmel noch etwas Großes sind oder ob Gott und Himmel in seinem Bewußtsein verengt sind durch einen Wust christlicher Phrasen (die es bekanntlich auch gibt) und eingefahrener müder Gewohnheiten. Es ist für die christliche Kirche die Mahnung, sich sozialen Fragen vorausschauend zuzuwenden ..., nicht erst dann, wenn feindliche Kräfte weitgehend die Linie bestimmt haben, und nicht mit Lösungen, die vielleicht in dem von der Kirche besonders geliebten Mittelalter fruchtbar gewesen sind"[27]. Mit Bloch sollte man reden und sich von ihm anregen lassen, und man wird vieles von ihm lernen und in manchem zu befriedigender Über-

---

27 P. Hoßfeld, Die Stellung der christl. Religion in der marxistischen Anthropologie von Ernst Bloch, in: Theologie und Glaube, 1966, S. 501.

einstimmung kommen. Leider aber ist Bloch ein „exkommunizierter Marxist". Seine Anschauungen sind vom offiziellen Parteimarxismus, der ja über Wohl und Wehe der kommunistischen Parteien und Völker zu entscheiden hat, verworfen. Er selbst gilt als „Abweicher" und „Kryptoreligiöser". Ein fruchtbarer Dialog mit dem „kryptoreligiösen" Bloch würde ohne Zweifel Brücken von hüben nach drüben und von dort zu uns schlagen — aber das ist es eben: sogar die vom Marxismus her geformte Religionstheorie von Bloch wird vom Parteimarxismus abgelehnt, weil sie eben eine positivere Wertung von Religion und Christentum aussagt. Aber wir wollen trotz allem „Hoffnung wider alle Hoffnung" haben, daß die Frohbotschaft des Christentums doch noch einmal in die Theorie des Kommunismus hineindringen wird. Die „Hoffnungsphilosophie" Blochs und manche seiner Thesen über die Religion könnten da wohl eine Art „Paidagogos eis Christon" sein!

Josef Rabas

Zur Krisis einer Ostkunde im katholischen Religionsunterricht

Seit mehreren Jahren haben sich auch katholische Vertreter der Katechetik den Aufgaben einer deutschen Ostkunde im Unterricht zugewandt[1], nachdem schon früher auf evangelischer Seite die ersten Versuche gemacht worden waren, ostkundliche Bestrebungen auch in die religiöse Unterweisung einzubauen und sie vom kirchlich-religiösen Gedankengut her zu ergänzen und zu unterbauen[2]. Diese Bestrebungen, die zuerst in den Jahren nach dem Kriegsende von heimatvertriebenen Männern und Frauen der Schule, des öffentlichen und politischen Lebens vorangetrieben wurden, fanden dann auch Aufnahme in die Schulpraxis[3] und ihren amtlichen Niederschlag in den Verlautbarungen der zuständigen Unterrichtsbehörden der Länder[4].

Es kann nicht untersucht werden, ob und wieweit diese Bemühungen überhaupt in den katholischen Religionsunterricht Eingang gefunden haben und ob ihnen ein Erfolg beschieden war. Es hat den Anschein, als ob das Ergebnis nur in einigen mehr oder weniger kurzen Darlegungen der Situation der Kirche in den Ländern unserer östlichen Nachbarschaft bestanden habe, verbunden mit gelegentlichen Hinweisen auf die eine oder andere markante, dort engagierte kirchliche Persönlichkeit und mit der Aufforderung, der „Kirche des Schweigens" im fürbittenden Gebet zu gedenken.

---

[1] J. Lohmüller, Deutscher Osten und Religionsunterricht. In: Christ unterwegs IX (1955), 1—4.
O. Golombek, Die Kirche und der deutsche Osten. In: Ostdeutschland im Unterricht, hg. vom Arbeits- und Sozialminister des Landes Nordrhein-Westfalen, Troisdorf (Verl. Der Wegweiser) 1956.
A. Läpple, Der dialektische Materialismus — geistig-religiöse Auseinandersetzung mit der Weltanschauung des Ostens. In: Religion und Weltanschauung X (1955), 11—22.
J. Rabas, Ostkunde und Religionsunterricht, Königstein 1961.
P. Kewitsch, Ostkunde im katholischen Religionsunterricht. In: Ostkunde im Unterricht. Ein Jahrbuch für Gesamtdeutsche Fragen, Bd. I (1963), 29—34.
J. Rabas, Der kommunistische Osten in der Sicht des Religionsunterrichtes. In: Pädagogische Welt XVII/1 (1964), 529—535.
F. Manthey, Heimat und Heilsgeschichte. Versuch einer biblischen Deutung, Hildesheim 1963.
J. Rabas, Ostkunde im katholischen Religionsunterricht, Paderborn 1965.

[2] K. Schulz, Die Behandlung des Ostproblems (Vertreibung, Heimat, Materialismus) im biblischen Unterricht. In: Bausteine ostkundlichen Unterrichts, Folge 5: Ostkunde auch in der evangelischen Unterweisung, Troisdorf 1958. Vgl. auch die zahlreichen Hinweise in Kurt Frör, Der kirchliche Unterricht an der Volksschule, München (Evangel. Presseverband) 1953.

[3] Insbesondere durch die Bundesarbeitsgemeinschaft für deutsche Ostkunde im Unterricht, die sich in Landesarbeitsgemeinschaften aufgliedert.

[4] Empfehlungen zur Ostkunde der Ständigen Konferenz der Kultusminister. In: Gemeinsames Ministerialblatt 1957, 41. Alle Bundesländer gaben dann Anregungen und Unterrichtshinweise, teilweise auch Lehrpläne für eine Ostkunde im Unterricht heraus.

1. *Inhalt und Aufgabe*

Bei der Suche nach den Ursachen für diese unleugbare Sterilität unserer ostkundlichen Anstrengungen innerhalb der Katechese muß bedacht werden, daß die Ostkunde selbst einer Strukturwandlung unterlag und erst allmählich zu einer allgemein vertretbaren Form herangereift ist, wobei noch gar nicht sicher ist, wieweit dieser Gestaltwandel innerhalb und außerhalb ihrer selbst zur Kenntnis genommen wurde und sich ausgewirkt hat. Die fundierten Darlegungen E. Lembergs[5] haben noch nicht in allen Publikationen, die sich mit Fragen ostkundlicher Schulpraxis befassen, Eingang gefunden. Es liegt im Entwicklungsprozeß dieser Ostkunde, insbesondere im ersten Anstoß von außen wie von ihren ersten Vertretern, daß ostkundliches Denken sich sehr stark in die katastrophalen Auswirkungen des Zweiten Weltkrieges, an die Vertreibung aus den ostdeutschen Gebieten und aus den deutschen Siedlungsräumen östlich unseres Vaterlandes gebunden sah; es soll auch zugestanden werden, daß die eine oder andere Äußerung ostkundlicher Gedanken nicht immer richtig aufgefaßt worden ist, weil sie in einem sprachlichen Gewand erschien, das Mißdeutungen Vorschub leistete, da es noch einer vergangenen Epoche des Volkstumskampfes entliehen schien, wenn auch der innere Gehalt anders verstanden sein wollte. Es darf auch nicht verschwiegen werden, daß ostkundliche Bestrebungen allzu leicht als letzte Auswirkungen eines unheilvollen nationalistischen Denkens sowohl auf unserer Seite wie auch bei unseren slawischen Nachbarn interpretiert wurden und daher hier und dort auf Ablehnung stoßen mußten. Ferner sei festgestellt, daß bisweilen dem Anliegen einer erzieherischen und daher auch unterrichtlichen Ostkunde mit Unverständnis begegnet wird oder ihre Belange in den drängenden Alltagsaufgaben der Schule nicht zu einem fruchtbaren Ansatz führen können. Und schließlich muß auch gefragt werden, ob alles, was unter Ostkunde im Unterricht sichtbar läuft oder sie unausgesprochen emotional und bewußtseinsmäßig beseelt, wirklich vertretbar ist. Die Ostkunde bedarf einer Krisis im Sinne einer Scheidung dessen, was ihrem echten Anliegen entspricht, von dem, was der Geisteshaltung einer vergangenen Zeit entstammt oder nur dem leidvollen Geschehen nach 1945 entwachsen ist. Diese Krisis muß Rückschau und Zukunftsblick in ein richtiges Verhältnis bringen. Eine kritisch scheidende und entscheidende Selbstbesinnung auf Inhalt, Begründung und Ziel einer deutschen Ostkunde im Unterricht wird auch den Mut aufzubringen haben, Fehlentwicklungen auf der eigenen Seite zuzugeben und sich andererseits bemühen müssen, unsere slawischen Nachbarn richtig zu verstehen. Insbesondere wird eine Krisis der Ostkunde überprüfen, ob und wo sich hier dem deutschen Katholizismus als Ganzem aus christlicher Verantwortung eine gemeinsame menschliche Aufgabe ergibt.

---

[5] E. Lemberg, Ostkunde. Grundsätzliches und Kritisches zu einer deutschen Bildungsaufgabe, Hannover-Linden 1964 (Bausteine ostkundlichen Unterrichtes für deutsche Ostkunde im Unterricht, Folge 12), insbesondere die Kapitel über Ostkunde als Gegenstand der Bildungspolitik und der Erziehungswissenschaft, 18—31.

Es erscheint daher durchaus berechtigt und ist zugleich eine Forderung selbstkritischer Überprüfung, uns Inhalt und Aufgabe einer Ostkunde, die sich bemüht, die geschichtlich gewordene Gegenwart zu sehen und in die Zukunft zu führen, für Unterweisung und Erziehung unserer Jugend auch in unserer Katechese wirksam zu machen. Eine solche Ostkunde sollte sich stets verstehen als „ein wissenschaftlich unterbautes und erzieherisch tätiges Mühen, aus einer sachlich gut fundierten Kenntnis unserer slawischen Nachbarn im deutschen Volk, insbesondere in der heranwachsenden Generation, den Gedanken der geschichtlichen Partnerschaft mit ihnen wieder lebendig und fruchtbar werden zu lassen, um zu einem friedlichen und das gesamte Leben beider Teile befruchtenden Verhältnis zu unseren slawischen Nachbarn zu kommen" [6].

Es wäre verfehlt, weil ungenügend und vielen nicht oder nicht mehr lebendig bewußt, nur an Erlebtes und Erduldetes, Verlorenes und Zurückgelassenes zu denken und im Bewußtsein erlittenen Unrechts und in wohl verständlicher, aber unfruchtbarer Trauer den Anruf der Gegenwart zu überhören und den Weg in die Zukunft nicht zu beschreiten. Es geht auch in der Ostkunde nicht um Geschichte der geschichtlichen Reminiszenz willen, wiewohl gerade eine kritisch offene und sachlich nüchterne Schau auf unser Verhältnis zu den Nachbarn im Osten nötig ist, um selbst zu einem wirklichkeitsechten Geschichtsbild zu gelangen [7]. Es geht dabei um ein Bewußtwerden einstiger geschichtlicher und religiös immer noch virulenter kirchlicher Gemeinsamkeit, ihre unheilvolle und beiderseits schuldbeladene Störung bis in die jüngste Vergangenheit hinein, um die spannungsgeladene Gegenwart und zugleich um den Weg einer neu gewonnenen Partnerschaft in gegenseitiger Achtung und Anerkennung trotz gegensätzlicher Meinung zu dem einen oder anderen Abschnitt unserer gemeinsamen Geschichte. Damit erhält eine Ostkunde ihren Ort in einer aufgeschlossenen Konzeption einer politischen Bildung unseres ganzen Volkes [8].

Bei diesen kritischen Überlegungen zu einer deutschen Ostkunde im Unterricht sollte uns bewußt werden, daß in dieser Perspektive auch dem Christen und damit einer religiösen Unterweisung und Erziehung eine Aufgabe zuwächst, die ihm bewußt machen will, daß er aus christlicher Mitverantwortung für diese gegenwärtige Welt und in seiner Gliedschaft an der Kirche gerade hier zum christlichen Dienst an seinem Teil „Welt" aufgerufen ist [9].

2. *Ostkunde im Lehrgefüge katholischen Religionsunterrichts*

Es kann nicht darüber geklagt werden, daß die obersten Schulverwaltungen und jene Instanzen, denen die Sorge um eine Führung und Gesamtausrichtung unseres

---

6 J. Rabas, Ostkunde im katholischen Religionsunterricht, 35.
7 E. Lemberg, a.a.O., 21.
8 E. Lemberg, Ostkunde als Aufgabe politischer Bildung. In: Ostkunde, 242—255; hier 254.
9 Vgl. II. Vatikanisches Konzil: Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute", 1—3.

Unterrichts- und Bildungswesens anvertraut war, sich der ostkundlichen Aufgabe nicht genug angenommen hätten. Der damalige Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen hat bereits im Jahre 1955 in der Einleitung zu seinem Gutachten über politische Bildung und Erziehung auf die Notwendigkeit hingewiesen, auch in unserem Bildungswesen unserer gegenwärtigen politischen Wirklichkeit gerecht zu werden[10]. Und in seinem Gutachten: Osteuropa in der deutschen Bildung[11] hat er ausdrücklich die Aufgabe erwähnt, „das Schicksal, das über Deutschland hereingebrochen ist, sittlich, geistig und damit auch politisch zu bewältigen". Und die Ständige Konferenz der Kultusminister der Länder hat in ihren „Empfehlungen zur Ostkunde" Anregungen zur konkreten Durchführung der Ostkunde gegeben[12]. Es muß anerkannt werden, daß einzelne Länderministerien dann immer wieder auf diese Bildungs- und Erziehungsaufgabe hingewiesen haben[13].

Welchen Niederschlag diese allgemeinen Richtlinien in den Lehrplänen der einzelnen Länder für den evangelischen Religionsunterricht gefunden haben, untersucht C. Brummack[14], wobei er auch den Anregungen in den Lehrplänen für andere Fächer nachgeht, soweit sie auf die Katechese Bezug nehmen.

Diese Lehrpläne wenden sich auch dem katholischen Religionsunterricht zu und betonen in analoger Weise auch hier den Einbau der Ostkunde. Doch stammt auf katholischer Seite die inhaltliche Erfüllung der Katechese mehr von kirchlichen Richtlinien, Lehrplänen und Lehrordnungen her.

Für die Volksschulen (Grundschule und Hauptschule) hat der Deutsche Katecheten-Verein im Auftrag der katholischen Bischöfe Deutschlands einen Rahmenplan für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1. bis 10. Schuljahr erarbeitet[15], der in allen Diözesen der Bundesrepublik mit Beginn des Schuljahres im Herbst 1967 eingeführt und für die gesamte Katechese in der Volksschule verpflichtend wurde[16]; damit sind alle anderen Lehrpläne und Stoffverteilungspläne außer Kraft gesetzt.

Es ergibt sich daher nun die interessante Aufgabe, diesen Rahmenplan auf das ostkundliche Anliegen hin zu untersuchen. Dabei bleibe bedacht, daß er einer zweifachen Linie folgt, die inhaltlich den ostkundlichen Tendenzen gerecht werden kann. Er geht bei seinen katechetischen und religionspädagogischen Vorüberlegungen auch

---

[10] Politische Bildung und Erziehung. Stuttgart o. J.

[11] Gutachten Osteuropa in der Deutschen Bildung. In: Empfehlungen und Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen, 2. Folge, Stuttgart 1957.

[12] Gemeinsames Ministerialblatt 1957.

[13] Für Bayern im Amtsblatt des Bayerischen Staatsministeriums für Unterricht und Kultus Nr. 8 vom 14. 6. 1957.

[14] C. Brummack, Kirchentum des Ostens im Unterricht. In: Der Ostkirchenausschuß (Hrsg.), Ostkirchliche Information 67/IV.

[15] Rahmenplan für die Glaubensunterweisung, hrsg. von den katholischen Bischöfen Deutschlands durch den Deutschen Katecheten-Verein 1967.

[16] Beschluß der außerordentlichen Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 2./3. Mai 1967 in Königstein. Aufgrund dieses Beschlusses wurde der Rahmenplan (= RP) in den einzelnen Diözesen allgemeinverbindlich eingeführt.

ein auf die anthropologische Situation des heutigen Menschen[17], der als geschichtliches Wesen nach dem Sinn seines Daseins und der Geschichte fragt. Die Katechese selbst wird als „Dienst am Wort" in den verschiedenen Formen der Unterweisung und der Einübung verstanden, wohl zunächst „im Dienst der Verkündigung jener rettenden Heilstatsachen", deren lebendige Mitte Jesus Christus ist[18], aber sie ist auch „christliche Umweltdeutung, Existenzerhellung, Hilfe zur Lebens- und Weltgestaltung" [19], denn „der Christ ist zum Dienst an der Welt aufgerufen: in Familie und Beruf, im kulturellen und politischen Leben" [20]. Bei dieser programmatischen Zielsetzung wäre es ohne inhaltliche Akzentverschiebungen denkbar, auch ostkundliche Bestrebungen in diesen Rahmenplan einzuarbeiten; nur kann nicht erwartet werden, daß ein solcher Lehrplan, der betont inhaltlich nur den kerygmatischen Rahmen abstecken will, die Ostkunde auch nur namentlich erwähnt; grundsätzlich scheint es aber durchaus möglich, auch aus dem Geiste dieses Rahmenplanes zu einer ostkundlichen Gestaltung der Katechese zu gelangen. Dies ergibt sich noch deutlicher aus dem Stellenwert religionspädagogischer Hauptaufgaben innerhalb des Rahmenplanes, der auf die erzieherische Arbeit so großen Wert legt und ausdrücklich „die Auseinandersetzung mit dem Unglauben der Umwelt" [21] erwähnt. Wenn auch hier vor allem der gelebte Unglaube der unmittelbaren Umwelt gemeint ist, genannt ist ausdrücklich ein ungläubiges Elternhaus[22], so ist es pädagogisch und katechetisch vertretbar, den Blick auch auf den kämpferischen und staatspolitisch organisierten Atheismus hinzulenken; damit aber ist ein Teilanliegen einer Ostkunde, wie sie hier verstanden wird[23], angesprochen.

Ferner dürfen wir dem Rahmenplan zugute halten, daß er in seinen Anregungen zur „Einübung" immer wieder das gottesdienstliche und das christliche Leben einbezieht; so beginnt er schon im 6. Schuljahr damit, „Formen des Christseins in der Welt" [24] aufzuzeigen und damit den Weg offenzulassen zu einer Glaubensverwirklichung und Lebensgestaltung aus christlicher Verantwortung „in der Welt von heute"; daß dabei auch ostkundliche Hinweise behilflich sein können, sollte nicht schwer realisierbar sein; der Eros des Katecheten wird das Richtige finden lassen, sofern das Anliegen der Ostkunde in der religiösen Unterweisung gegenwärtig ist.

Näher an die hier erörterte Aufgabe führen die beiden Themenkreise „Kirche und Staat" und „Was gehen mich die anderen Völker an" [25]. Hier drängt sich die Gelegen-

---

17 RP 5.
18 RP 7.
19 A.a.O.
20 RP 9.
21 RP 13 f.
22 RP 14.
23 J. Rabas, Ostkunde im katholischen Religionsunterricht, 18.
24 RP 52.
25 RP 79.

heit auf, auch ausführlicher, etwa gemeinsam mit den anderen Lehrkräften in der Form eines Epochalunterrichts, der 9. Klasse unser Verhältnis zu unseren slawischen Nachbarn in Geschichte und Gegenwart zu verdeutlichen und die sich daraus ergebende Aufgabe für die Zukunft vor Augen zu stellen.

Unverständlich bleibt, daß der Rahmenplan in der kirchlichen Gegenwartskunde für das 9. Schuljahr nichts an Anregungen bietet, den jungen Christen in einer abgewogenen, objektiven und nicht in Schwarz-Weiß verhafteten Darstellung die Situation der Kirche in den von Volksdemokratien kommunistischer Prägung beherrschten Ländern zu skizzieren. Dieses Unbehagen steigert sich, wenn bei der gezeigten Verwirklichung christlichen Lebens von den heiligen Gestalten der Kirche die Mönche, Missionare und Bischöfe der Ostmission nicht einmal in allgemeiner Form erwähnt werden; hier fehlt die vom Rahmenplan selbst geforderte „Integration der christlichen Unterweisung in die Schule“ [26]. Doch versöhnt die Erwähnung der beiden heiligen Frauen Hedwig und Elisabeth, die eine unserem Anliegen dienende Anregung zu weiterer Entfaltung gibt; ebenso die beiden im Rahmenplan genannten Slawenlehrer; für bayerische Schulen bedarf der Weg der Kirche durch die Jahrhunderte, wie er im Rahmenplan vorgezeichnet wird [27], einer Ergänzung durch die bayerische Ostmission mit ihren verdienstvollen Männern und Klöstern.

Die Anregungen des Rahmenplanes zu Liturgie und Gottesdienst [28] lassen wohl eine 8. Volksschulklasse Ikonen betrachten und eine Eucharistiefeier bei den Orthodoxen, wahrscheinlich in Bild und Ton, erleben, nachdem in der Kirchengeschichte das Kapitel „Wir und die Orthodoxen“ behandelt worden ist; wäre es jedoch nicht angebracht, auch die kirchengeschichtlichen Zusammenhänge mit den unmittelbaren slawischen Nachbarn und ihre Auswirkungen bis in unsere Zeit hinein in einer exemplarischen Unterrichtsgestaltung sichtbar zu machen?

Der Rahmenplan böte Möglichkeiten, eine Ostkunde auch in den katholischen Religionsunterricht einzubauen; sie werden jedoch nicht wahrgenommen.

Ein ausführlicher Stoffverteilungsplan für eine „Ostkunde in der Volksschule“ wurde vor wenigen Jahren für einen Schulbezirk des Bistums Paderborn erstellt. Erfahrungsberichte mit ihm liegen in Veröffentlichungen noch nicht vor [29]. Dieser Unterrichtsplan will der Volksschuljugend in einer ihrem Alter entsprechenden Weise ein reichgegliedertes Wissen über das Land und die Menschen des ostdeutschen Raumes vermitteln, dabei jedoch das Gemeinsame mit den Nachbarvölkern im Osten und Südosten besonders pflegen, das „uns mit ihnen in der großen europäischen Schicksalsgemeinschaft und in der Verantwortung für ein werdendes Europa verbindet“ [30]. Hier ist ein reiches Material für die Klassenjahrgänge 5 bis 9 zusammengetragen, gut

---

[26] RP 10.
[27] RP 83.
[28] RP 73.
[29] Detmolder Plan.
[30] A.a.O., 1.

gegliedert und für einen Epochalunterricht aufbereitet; reiche Literaturangaben für Lehrer und Schüler, ein Verzeichnis ostdeutscher Lieder mit Angabe des Fundortes in einem dort eingeführten Liederbuch bilden eine brauchbare Ergänzung. Auch dem Religionsunterricht, evangelischem wie katholischem, ist in diesem Lehrplan eine Aufgabe zugewiesen. Die Hinweise auf eine Ostkunde im katholischen Religionsunterricht, der „im Dienste christlicher Bildung und Erziehung ... mit Themen aus der Kirchengeschichte, dem liturgischen Lehr- und christlichen Lebensgut den Epochalunterricht ... ergänzen“ [31] soll, nennen für das 5. und 6. Schuljahr einige Heiligengestalten, deren Wirken die Volksgruppen des deutschen Ostens und Ost-Mitteleuropas kulturell und geistig geformt hat. Im 7. Schuljahr soll die reiche Fülle kirchlichen Lebens, Sitte und Brauchtum aus dem deutschen Osten wieder lebendig werden. Ob jedoch einer 8. Volksschulklasse „Bereitschaft zur Sühne“ abverlangt werden kann? Das Lebensbild des Bischofs von Ermland, Maximilian Kaller, die Mutter-Gottes-Verehrung als „ein Bindeglied zwischen dem deutschen und polnischen Volk“, eine „Liedkatechese: Die Grüssauer Marienrufe“ und die „Gestaltung einer heiligen Messe unter dem Gedanken der Versöhnung“ bieten einen schwachen Beitrag zur Erfüllung der gestellten Aufgabe, wenn wir ihn mit den Hinweisen für den Geschichtsunterricht in dieser Klasse vergleichen. Im 9. Schuljahr will dieser Lehrplan die Schüler mit dem militanten Atheismus bekanntmachen und mit der von ihm entfachten „modernen Christenverfolgung“.

Dieser erste Versuch einer organisch aufgeteilten Ostkunde im Unterricht verdient es, weiter erprobt und ausgebaut zu werden. Gleichzeitig wäre der Versuch zu machen, über die Ständige Konferenz der Kultusminister einen ähnlichen bescheidenen Rahmenplan für eine Ostkunde im gesamten Unterrichts- und Erziehungswesen einzuführen.

3. *Ostkundliche Aspekte in Lehrbüchern*

Es kann nicht erwartet werden, daß der Katechismus, da er doch einer Entfaltung der christlichen Heilsbotschaft dienen soll, von sich aus Gedanken und Themen enthalte, die direkt und explizit ostkundliche Bildungs- und Erziehungsbestrebungen zum Inhalt hätten. Diese können jedoch bei den katechetischen Hilfen für eine existentiale Glaubensverwirklichung ohne Verzerrung des kerygmatischen Gehalts der Katechese in das Gespräch aufgenommen werden. Und dazu böten sich viele Gelegenheiten an. Da jedoch die zum Katechismus erschienenen Handbücher dazu keine Anregung geben, ist nicht damit zu rechnen, daß im Unterricht diese Thematik verarbeitet werde; insbesondere fehlen hier Anregungen zum Glaubensgespräch über Themen aus einer Situation christlicher Glaubensverwirklichung angesichts dieser auf unseren Nachbarn hinweisenden Aufgabe. Dabei dürfte man sich jedoch nicht damit begnügen, aus dieser

[31] A.a.O., 38.

thematischen Sicht nur Beispiele herauszugreifen; hier müßte es doch darum gehen, junge Menschen stufenweise die Wende zu ihrer konkreten Welt vollziehen zu lassen, ihre christliche Aufgabe hier zu sehen.

Bessere Voraussetzungen treffen wir in den Lehrbüchern für die Kirchengeschichte an, insbesondere soweit sie in unseren Gymnasien eingeführt sind[32]. Sie bieten nicht nur brauchbares Material, sondern bringen es auch in einer Sicht, die den ostkundlichen Belangen entgegenkommt; dies darf für den Blick in das kirchengeschichtliche Geschehen in Böhmen und Mähren gesagt werden[33]; aber auch die Verbindungen zum schlesischen und polnischen Raum werden hier sichtbar.

Einige Ansatzpunkte für eine Ostkunde in der Kirchengeschichte bietet J. Fuchs in seinem kirchengeschichtlichen Lehrbuch für Volks- und Mittelschulen, dessen Tendenzen jedoch klarer aus dem dazu gehörigen Handbuch ersichtlich werden[34]. Auffallend ist, daß die Missionstätigkeit von Regensburg in den böhmischen Raum hinein nicht erwähnt wird; ebenso bleibt die Vertreibung verschwiegen, obwohl sie gerade für das kirchlich-religiöse Leben in Böhmen so bedeutungsvoll ist.

Werden diese Anregungen genützt? Dies wird weithin von der Aufgeschlossenheit der Religionslehrer abhängen. Damit aber stoßen unsere Überlegungen auf eine Voraussetzung für eine ostkundliche Arbeit im Religionsunterricht: Die Katecheten selbst sind für diese Aufgabe zu gewinnen und zu befähigen, wobei eine Bewußtseinsprägung ebenso wichtig ist wie die Vertrautheit mit der Materie. Es soll hier keiner Verlagerung innerhalb der katechetischen Aufgabe Vorschub geleistet werden. Der Primat der Heilsverkündigung und der Einübung in ihre Wirklichkeit darf nicht angetastet werden[35], aber bereits in der Katechese ist der Weg zu beschreiten, auf dem wir einer Realisierung der Forderungen und Hinweise näherkommen, die ihr aus einem neuen Selbstverständnis der Kirche und einer mutigen Wende zur gegenwärtigen Welt erwachsen.

4. *Möglichkeiten und Voraussetzungen*

Zunächst kann ein Wort des Bedauerns nicht unausgesprochen bleiben. Bereits vor zwei Jahren wurde angeregt, mit dem Deutschen Katechetenverein Verbindung aufzunehmen und dort um Verständnis für unser Anliegen bemüht zu sein. Auch mit dem Verband der Religionslehrer an den Gymnasien sollte es zu einer Fühlungnahme kommen wie auch mit anderen Gremien unseres katholischen Bildungswesens. Es

---

[32] W. Brüggeboes, Kirchengeschichte. Ein Lehrbuch für die Oberstufe höherer Schulen, Düsseldorf 1966. A. Läpple, Kirchengeschichte. Der Weg Christi durch die Jahrhunderte. München 1965.

[33] Vgl. J. Rabas, Ostkundliche Aspekte der Kirchengeschichte im Religionsunterricht an höheren Schulen, dargestellt am deutsch-tschechischen Verhältnis. In: Königsteiner Studien XII (1966), 61—72.

[34] J. Fuchs, Katholische Kirchengeschichte für Volks- und Mittelschulen, München 1962; Handbuch zur Kirchengeschichte, München 1962.

[35] J. Rabas, Ostkunde im katholischen Religionsunterricht, 38 ff.

fehlt innerhalb des westdeutschen Katholizismus eine anerkannte Stelle, die sich mit dieser Aufgabe beschäftigt, wie sie sich nach 1945 aus unserer konkreten Situation ergeben hat und die zugleich für die Zukunft unseres Volkes und Europas entscheidend ist, dabei auch tief in das kirchliche Leben eingreift.

Auf zwei Gruppen katechetischer Multiplikatoren sei hier noch hingewiesen: auf unsere Lehrer und auf unsere jungen Geistlichen. Es wäre doch aufschlußreich festzustellen, wieweit die westdeutschen Pädagogischen Hochschulen der Ostkunde in Vorlesungen, Seminaren, in Ring- und Gastvorlesungen geöffnet sind. Die dringende Notwendigkeit, die Lehrer für dieses Teilgebiet unserer Bildung und Erziehung zu gewinnen, bedarf keiner weiteren Begründung.

Es kann aber nicht erwartet werden, daß die Forderungen der Lehrpläne erfüllt werden, wenn nicht eine grundlegende und trotz aller erzwungenen Kürze doch intensive Beschäftigung mit Inhalt und Ziel einer Ostkunde im Unterricht vorausgeht; sie gehört in den Ausbildungsgang unserer Lehrer an den Pädagogischen Hochschulen. Analog dazu wäre es auch angebracht, die Theologen an unseren Fakultäten und die Alumnen der Priesterseminare mit dieser Aufgabe bekanntzumachen; die in den Alumnaten eingeführten Ferienbildungswochen wären geeignet, auch einmal in die Ostthematik einzuführen. Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß es dabei zuerst um eine fundierte Beschäftigung mit den geschichtlichen, geistesgeschichtlichen, kirchengeschichtlichen, politischen und kulturellen Vorgegebenheiten gehen müßte, die einer ostkundlichen Sicht erst den Horizont eröffnen.

Eine Möglichkeit, bei Religionslehrern und Katecheten ostkundliches Interesse zu wecken, bieten die religionspädagogischen Fortbildungstage, wie sie sich eingebürgert haben. Gehen wir davon aus, daß die Lehrkräfte dreimal während eines Schuljahres zu solchen Veranstaltungen zusammenkommen, so ließe sich in Referaten und Aussprachen das eine oder andere ostkundliche Thema erarbeiten.

Die ostkundliche Arbeit in der Schule bedarf jedoch auch einer Institution, die sie wissenschaftlich trägt, in Forschung und Erprobung die Grundlagen erarbeitet. Es ist zu bedauern, daß wir es noch nicht zu einem Institut für kirchlich-religiöse Ostkunde gebracht haben, aufgegliedert auf den schlesisch-polnischen und auf den böhmisch-mährischen Raum.

Ein staatliches Hochschulinstitut, mit den nötigen sachlichen Mitteln und personalen Hilfskräften ausgestattet, könnte einer Ostkunde im Religionsunterricht, aber auch im gesamten Bildungswesen mächtige Impulse geben.

Ostkundliche Bildungsarbeit darf sich jedoch nicht auf die Schule beschränken; es sei hier im Raum des westdeutschen Katholizismus insbesondere auf die Bildungsarbeit im BDKJ aufmerksam gemacht, deren Bedeutung schon bisher nicht hoch genug eingeschätzt werden konnte, die aber angesichts eines zu erwartenden größeren Ausmaßes persönlicher Begegnungen der katholischen Jugend mit Jugendlichen unserer slawischen Nachbarländer sicher noch zunehmen wird. Wenn solche Begegnungen fruchtbar werden sollen, dürfen sie nicht unvorbereitet bleiben, wobei sowohl Unkenntnis

der wichtigsten geschichtlichen Tatsachen aus Vergangenheit und Gegenwart wie auch ein veraltetes Denkschema oder gar nationalistisches Denken und naive Ahnungslosigkeit und beiderseitiges Verharren bei den Ereignissen der Kriegs- und Nachkriegszeit in gleicher Weise ungeeignet sind, einer auf Anerkennung und Achtung beruhenden Partnerschaft Wege zu bereiten.

Was an Erfüllung und Zielsetzung eine hier konzipierte Ostkunde anstrebt, kann nicht auf Schule und Jugend begrenzt werden; hier ist eine Erziehungsaufgabe eingeschlossen, die das deutsche Volk in seiner Gesamtheit betrifft. Sein Verhältnis zu den slawischen Nachbarn ist in der Vergangenheit von einem Mangel an Verständnis für diese Völker und ihre Bestrebungen gekennzeichnet wie auch von Überheblichkeit und einseitiger Betonung der Pionierarbeit unseres Volkes. Eine solche Einstellung ließ ein Vakuum entstehen[36], das keine Grundlage für ein geschichtliches Miteinander abgeben kann. Dabei weitet sich eine Ostkunde, die nicht bei den einstigen deutschen Ostgebieten, bei Krieg und Vertreibung, bei Haß und Feindschaft stehen bleibt, sondern eine Partnerschaft zwischen gleichberechtigten Völkern anstrebt, zu einer „Neuorientierung der Deutschen in ihrer veränderten Umwelt“ [37]. Der deutsche Gesamtkatholizismus hat dabei eine große Aufgabe zu erfüllen. Es bestehen jedoch berechtigte Zweifel, ob er sie erkannt hat und aufzugreifen bereit ist. Kein Zweifel kann darüber bestehen, daß er sie kaum irgendwo im innerkirchlichen Raum verwirklicht. Das einmalige Ereignis des deutsch-polnischen Briefwechsels ließ die katholische wie nichtkatholische Welt wohl aufhorchen; eine anhaltende Einwirkung auf den westdeutschen Katholizismus hatte er nicht. Was die Ostkunde seit Jahren als ihr Anliegen in das Erziehungs- und Bildungswesen einzubauen sich bemüht, wurde in diesem Briefwechsel in ein hell aufleuchtendes Licht gerückt — mehr nicht.

Dabei geht es nicht in erster Linie darum, Kontakte mit irgendwelchen Organisationen der kommunistischen Parteien unserer Nachbarländer aufzunehmen. Doch sollte dies nicht daran hindern, auch über diesen Weg mit den dortigen Menschen in Verbindung zu treten. Entscheidender ist, daß auf beiden Seiten die Bereitschaft wachse, sich kennen und verstehen zu lernen, Differenzen in den Auffassungen zu beide Seiten berührenden Fragen, wo sie nicht behoben werden, durchzutragen und dennoch Gemeinsamkeiten zu pflegen und auszubauen. In einer solchen Ostkunde haben die deutschen Ostgebiete ihren Platz, wie auch all das, was damit aufgrund der Nachkriegsereignisse verbunden ist, doch wird dort, wo der gemeinsame Wille zu einem Neubeginn vorhanden ist, auch darüber gesprochen werden können, um Wege des Verstehens auch hier zu finden und nach einer Lösung zu suchen, die nicht der Vergangenheit allein verhaftet ist, sondern der Zukunft dient. Das will die hier konzipierte Ostkunde im katholischen Religionsunterricht. Dieses Ziel ist einer echten Krisis wert, die dann aber auch zu Taten drängt.

---

[36] Vgl. E. Lemberg, Ostkunde als Aufgabe der politischen Bildung, 250.
[37] A.a.O., 254.

Richard Pawelitzki

Bewegungen innerhalb der evangelischen Kirche in Deutschland gegenüber den Aussagen der modernen Theologie*

A. *Die Bewegung „Kein anderes Evangelium"*

I. Sie wurde am 12. 1. 1966 von dem seit 1961 bestehenden sogenannten Bethel-Kreis evangelischer Pfarrer gegründet, die in wachsendem Unbehagen über die moderne Theologie und insonderheit in Verantwortung für den rechten Unterweisungsdienst an der Jugend den Beschluß faßten, mit ihren Fragestellungen und Sorgen in eine breite kirchliche Öffentlichkeit zu treten.

Zu den Gründern gehören Professor Walter Künneth, Erlangen, Professor Rohrbach, Mainz, Pfarrer Bäumer, Espelkamp, Pfarrer Deitenbeck, Lüdenscheid.

II. Die geplante Großveranstaltung fand am 6. 3. 1966 in der Westfalenhalle Dortmund mit etwa 10000 Teilnehmern statt[1].

Der Hauptredner, Professor Dr. Künneth, wurde unterstützt durch den inzwischen heimgegangenen Essener Pastor Wilhelm Busch, der von der Schuld der Kirchenleitungen am Vormarsch der modernen Theologie sprach und vom Bundeswart des CVJM Sundermeier, der die Gemeinden zum gründlicheren Bibellesen aufrief und darauf hinwies, daß viel zu viel über der geschlossenen Bibel diskutiert würde.

In der Mitte des Vortrags von Professor Künneth stand die Osterbotschaft. Sie sei von der Existential-Theologie, wenn nicht überhaupt einer Antwort ausgewichen werde, zu der Aussage verdünnt worden, daß das Kreuz Jesu „bedeutsam" sei oder daß Jesus in das Kerygma auferstanden sei. Die moderne Theologie wisse nur um Geschehnisse in der Dimension der Immanenz. Sie kenne darum keinen auferstandenen Herrn, mit dem in der zweiten neuen Schöpfung auch eine neue Dimension des Lebens

---

* Vorliegendes Referat geht auf einen Vortrag zurück, der gehalten wurde auf der Studientagung für Ostfragen im Religionsunterricht (30. 11.—3. 12. 1967 in Königstein).
Es beschäftigt sich vor allem: A. mit der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium", B. mit der Aktions-Gemeinschaft für Bibel und Bekenntnis, C. mit der Notgemeinschaft Evangelischer Deutscher und D. mit der Aktion „Sorge um Deutschland".
Zusammenfassende Darstellungen fehlen bisher. Das Referat gründet sich deshalb im wesentlichen auf Traktate, Plakate, Handzettel, Rundschreiben und Veröffentlichungen in der kirchlichen Presse.
Das Referat muß eine gewisse Unvollständigkeit in Kauf nehmen, da die skizzierten Bewegungen ihr volles Profil erst erhalten würden, wenn gleichzeitig ein Überblick über die moderne evangelische Theologie gegeben werden könnte.

1 Bericht über die Kundgebung, Aussaatverlag, Wuppertal 1966.

angebrochen ist. So bliebe nur christliches Gerede anstelle des unverkürzten Evangeliums.

III. Sehr bald meldeten sich die ersten Gegenstimmen. So sagte

1. Karl Barth in seinem Privatbrief vom 16. 3. 1966[2]: „Seid ihr willig und bereit, eine ähnliche Bewegung und Großkundgebung zu starten und zu besuchen:
gegen das Begehren nach Aufrüstung der westdeutschen Armee mit Atomwaffen?
gegen den Vietnamkrieg der Amerikaner?
gegen den sich wieder steigernden Antisemitismus in Westdeutschland?
für Friedensschluß unter Anerkennung der seit 1945 bestehenden Grenzen?
Wenn es das einschließt, dann ist es rechtes Bekenntnis, sonst ist es ein totes, Mücken seiendes und Kamele verschluckendes pharisäisches Bekenntnis."
Man wird bedauern müssen, daß selbst ein so bedeutsamer Theologe hier der Gefahr einer falschen Konkretisierung der Heiligen Schrift unterlegen ist und politische Postulate zum integrierenden Bestandteil der Botschaft gemacht hat.

2. Der Hauptschriftleiter des Hamburger Sonntagsblattes, Dr. Zahrnt[3], stellt die Frage, ob die Dortmunder Bewegung noch Kirche oder etwa bereits Sekte sei, während Pfarrer Bäumer von der Bekenntnisbewegung umgekehrt schreibt, daß nur durch das offene Eintreten für das „unverfälschte" Evangelium verhindert werden könne, „daß in zwanzig Jahren zwei getrennte evangelische Kirchen" bestehen[4].

IV. Bald meldeten sich auch die westfälischen Fakultäten mit einer von insgesamt 31 Dozenten unterschriebenen Erklärung[5]. Darin heißt es:

a) Wir haben das Evangelium nicht in festen Formeln. Sprechen wir sie zur Unzeit nach, verfälschen wir, weil eben Formeln heute nicht mehr dasselbe sagen wie gestern.

Dazu Pfarrer Deitenbek von der Bekenntnisbewegung: „Wir klammern uns nicht an alte Formeln, sondern an die unveränderte Aussage der Botschaft von der Gottessohnschaft Jesu Christi, von seiner vorirdischen Existenz bis zu seiner endzeitlichen Wiederkunft und an die großen Taten Gottes, durch Christus geschehen zum Heil der Welt. Wer den menschgewordenen Gottessohn nur als Mensch gelten läßt, wer die Gottessohnschaft als Ergebnis seines geschichtlichen Verhaltens erklärt oder als Verehrung einer späteren Gemeinde-Theologie, lehrt ein anderes Evangelium."

---

[2] „Evangelische Welt" 1966, S. 402.
[3] Zitiert im allgemeinen Aufruf der Bewegung „Kein anderes Evangelium", Februar 1967.
[4] „Evangelische Welt" 1966, S. 495.
[5] „Evangelische Welt" 1966, S. 334 und 365.

b) Eine vorgefaßte Begrenzung der historisch-wissenschaftlichen Bibelkritik sei nicht möglich. Solche Einengung traue dem Wort Gottes keine Kraft zu.

Dazu Deitenbek: Christus als der ewige Gottessohn ist norma normans und Grenze aller Kritik.

c) Die Bekenntnisbewegung entmündige die Gemeinde.

Dazu Deitenbek: Das sei genau umgekehrt: Die mündige Gemeinde protestiere gegen eine einseitige Theologie.

V. Es kann hier nur angedeutet werden, daß darüber hinaus die theologischen Antworten aus der Bekenntnisbewegung zu den kritischen Stimmen zunächst sehr mannigfach waren. Innerhalb der Bekenntnisbewegung wurde ein weiter Spannungsbogen sichtbar, der von einer verhältnismäßig großen wissenschaftlichen Aufgeschlossenheit bis zu Äußerungen reichte, die den Vorwurf des Fundamentalismus zu Recht verdienen. Doch zeichnen sich, seitdem intensiver theologisch gearbeitet wird, gewisse gemeinsame Linien ab:

1. Man verketzert nicht mehr pauschal. Man kann sogar sagen: Keiner *will* ein anderes Evangelium, weder ein Bultmann, ein Marxsen noch ein Braun[6], aber man *hat* es, denn

2. die moderne Theologie führe zur Enthistorisierung, während für die Bekenntnisbewegung das historische Ereignis und der Glaube untrennbar zusammengehören.

   Die Inkarnation Christi, sein Kommen in unsere Dimension von Raum und Zeit müsse es zu einer unerlaubten Schizophrenie werden lassen, wenn Jesus und die Fakten auseinandergerissen werden. Von daher steht in der Mitte der Theologie der Bekenntnisbewegung das Sprechen von den Heils-Tatsachen Christi, von Jesu Sühnetod und seiner Auferstehung.

3. So wie gegen die Enthistorisierung wendet man sich gegen das Reden vom totalen Risiko des Glaubens. Bei aller Anfechtung und allem Zweifel sei Glaube wesensmäßig, eben weil er fides historica ist, Geborgenheit, gegründet auf Jesus Christus.

4. Endlich wendet man sich gegen die eschatologische Entleerung der Botschaft, bei der sich das Eschaton nur noch in einem Heute und nicht mehr in einem Hernach ereignet. Es bleibe ein rein personales Geschehnis übrig, bei dem die Verkündigung der neuen Schöpfung ebenso ausgeklammert sei, wie die erste Schöpfung nicht mehr ernst genommen werde.

   Die Preisgabe von Ontologie und Eschatologie habe die Ausklammerung der Sakramente zur Folge und führe zu einer reinen Anthropozentrik: Gott ist schließlich nur noch in der Begegnung bedeutsam.

---

[6] Pfarrer Bergmann in seinem Referat in der Universität Heidelberg, Sommer 1966.

5. Er bedarf jetzt kaum noch des Hinweises, daß von solcher Sicht her die Bekenntnisbewegung auch um den Mangel an ekklesiologischem Verständnis der modernen Theologie weiß.

VI. Man mag zur Bekenntnisbewegung stehen wie immer man will, positiv ist in jedem Falle zu werten, daß ihr Auftreten eine vermehrte Beschäftigung der Gemeinden mit theologischen Fragen auslöste. Die bedeutsamste Folge war, daß sich die evangelischen Bischöfe nach einer mehrtägigen Klausurtagung veranlaßt sahen, am 18. 1. 1967 eine helfende Botschaft an Pfarrerschaft und Gemeinden zu richten[7].

Vorangegangen waren Äußerungen des Lübecker Bischofs Meyer in den lutherischen Monatsheften (September 1966) und vor der Lübecker Synode, in denen er von dem ungeschichtlichen Fundamentalismus der Bekenntnisbewegung gesprochen und vor ihren Pauschalurteilen gewarnt hatte.

Als Antwort überreichte die Bekenntnisbewegung den Bischöfen aller Landeskirchen eine Denkschrift[8], in der sie darauf hinwies, daß bisher jedenfalls immer noch die Ordination der Pfarrerschaft und ihre Verpflichtung auf Schrift und Bekenntnis verbindlich wäre.

Aus der Kranzbacher Erklärung der Bischöfe sind in diesem Zusammenhang vor allem die Sätze 3 und 5 bedeutsam:

3. „Um der Wahrheit willen bedarf die Auslegung der Bibel der historisch-wissenschaftlichen Forschung. Diese erschließt uns immer neu die Tiefe der Geschichte Gottes mit den Menschen. Sie kann aber ihre Aufgabe nur erfüllen, wenn sie sich ihrer Grenzen bewußt ist. Forschungsmethoden wandeln sich. Keine Methode kann zureichend und endgültig sein. Jede wissenschaftliche Forschung arbeitet mit bestimmten Voraussetzungen. Davon sind auch ihre Ergebnisse abhängig. Weil sich aber das Zeugnis der Bibel nur dem Glauben erschließt, bedürfen wir auch bei ihrer theologisch-wissenschaftlichen Erforschung des Heiligen Geistes. Gott, der uns die Vernunft gegeben hat, ist größer als alle menschliche Vernunft."

5. „Gott treibt sein Werk so, daß er sich dabei seiner Gemeinde und ihrer vielfältigen Gaben bedient. Wir danken allen, die um die Lauterkeit des Evangeliums ringen, wenn sie forschen und lehren, predigen und das Evangelium im Alltag bezeugen. Wir warnen vor falschem, vorschnellem Richten übereinander und bitten zugleich mit Ernst, die Wahrheit des Evangeliums nicht zu verfälschen und zu verkürzen. Wir ermutigen alle Gemeindeglieder, regelmäßig in der Schrift zu forschen. Wir bitten unsere theologischen Lehrer und Pfarrer, daß sie die Gemeinde stärken und einen. Rechte Theologie erweist sich darin, daß sie uns hilft, treuer zu beten, mutiger zu bekennen und gehorsamer zu lieben."

---

[7] Kranzbacher Gespräch, Lutherisches Verlagshaus Berlin und Hamburg 1967.
[8] Informationsblatt der Bekenntnisbewegung vom 2. 1. 1967.

VII. Zu einer gewissen Verhärtung der Fronten wird möglicherweise die Düsseldorfer Bußtagserklärung der Bekenntnisbewegung[9] führen, die sich bewußt „auf die Mitte des Christusbekenntnisses" beschränkt, dabei aber ähnlich wie zuvor schon die noch zu schildernde Braunschweiger Sammlungsbewegung der „Irrlehren" in Verwerfungen kennzeichnet, ohne daß damit eine „persönliche Verketzerung" ausgesprochen sein soll[10].

VIII. Der Kirchentag in Hannover im Juni 1967, von dem man erhofft haben mochte, daß er zu einer echten Auseinandersetzung mit der Bekenntnisbewegung führen werde, hat in dieser Richtung enttäuscht. Das lag einmal an der Absage der leitenden Männer der Bekenntnisbewegung, die zur Folge hatte, daß in der Diskussion nur zweite und dritte Rednergarnituren auftraten, deren Beiträge für eine echte Profilierung wenig hergaben. Es lag zum andern aber auch am Stil der Vorträge aus dem Bereich der modernen Theologie. Ohne ein vorzeitiges Urteil setzen zu wollen, ist doch die Sorge der Bekenntnisbewegung zu verstehen, daß der normale Kirchentagsbesucher den biblischen Wahrheitsgehalt der theologischen Aussagen nicht ausreichend prüfen konnte[11].

IX. In den einzelnen evangelischen Landeskirchen hatte die Bekenntnisbewegung ein unterschiedliches Echo.

1. In unmittelbarem organisatorischem Zusammenhange mit ihr stehen entsprechende Zusammenschlüsse in Schleswig-Holstein[12] und Kurhessen[13]. Dabei ist für Schleswig-Holstein besonders kennzeichnend, daß sich hier der Holsteinische Bischof Hübner zu der Bewegung bekannte.

   Die Schleswig-Holsteinische Bewegung ist auch im Zusammenhang mit dem Kirchentag besonders hervorgetreten. Einer ihrer führenden Männer, Propst Dr. Karl Hauschildt, ehemaliger Leiter des Katechetischen Amtes der Landeskirche, erklärte im Februar 1967 vor seiner Propsteisynode in Neumünster:

   „Mir tut es leid, erklären zu müssen, daß ich unseren Gemeinden nicht mehr frohen Herzens empfehlen kann, am Evangelischen Kirchentag teilzunehmen"[14].

2. Die den Gedanken der Dortmunder Bewegung innerlich nahestehenden Berliner Pfarrer und Laien haben sich in der „Evangelischen Sammlung Berlin"[15] ver-

---

9 Informationsbrief Nr. 12 der Bekenntnisbewegung, Dezember 1967.

10 Künneth in seinem interpretierenden Düsseldorfer Vortrag vom 22. 11. 1967 (zitiert in „Der Konvent". Kiel, Januar 1968).

11 Informationsbrief Nr. 9/67 „Kein anderes Evangelium".

12 Kirchlicher Arbeitskreis der Bekenntnisbewegung (Gal. 1, 6) Schleswig-Holstein, 2 Garstedt, Tannenhofstraße 62.

13 Siehe „Evangelische Welt" 1966, S. 495, 551 und 621.

14 Propsteibericht vom 15. 2. 1967, S. 14.

15 Informationsbrief Nr. 11 „Kein anderes Evangelium".

einigt, die sich nach den Worten ihres Mitgliedes, Professor Dr. Dillschneider von der Theologischen Hochschule Berlin, von der Dortmunder Bewegung durch die Offenheit des Dialogs unterscheiden und sich in besonderer Weise gegen den Mißbrauch der politischen Diakonie wenden will.

3. In der bayerischen Evangelisch-Lutherischen Landeskirche kam es bisher zu keiner besonderen Sammlungsbewegung, wohl aber zu der Rummelsburger Erklärung vom 23. 1. 1967, die von einer Vielzahl bayerischer Theologen getragen wurde. Auch hier ist die Abwehr einer mißverstandenen Weltlichkeit bedeutsam, die dazu führe, daß „Ansporn und Vollmacht zum Zeugnis in Mission und Diakonie erlahme, und die Kirche, statt bekennende Kirche zu sein, zur Welt konvertiert und sich in ihr verliert".

4. In diesen Zusammenhang gehört auch das „Hirtenwort der Kirchenleitungen Freier Evangelisch-Lutherischer Kirchen in Deutschland zur Streitfrage Bibel und Bekenntnis" vom 9. 2. 1967[16], in dem es (Seite 3) heißt, daß die moderne Theologie das Evangelium in seinem Kern verfälsche und der Versuch verworfen werden muß, es dem rein diesseitigen Weltverständnis unserer Tage anzupassen. Die Erklärung bekennt sich „mit lebhafter Anteilnahme" zu dem Kampf der Bekenntnisbewegung, der ein Anzeichen dafür sei, „daß die Kirche Christi sich auf die Mahnungen ihres Herrn besinnt" (Seite 4).

B. Eine eigene Betrachtung erfordern die *Aktionsgemeinschaft für Bibel und Bekenntnis* in Braunschweig[17] und die ihr entsprechende Bewegung in Hannover.

Beide Gründungen haben ähnlich wie die Bewegung „Kein anderes Evangelium" ihre Vorgänger in Pfarrbruderschaften und Laienkreisen, die sich zum Teil schon unmittelbar nach dem Kriege mit ursprünglich anderer Zielsetzung gebildet hatten.

Insbesondere für die Braunschweiger Bewegung ist die sehr unbedingte Art ihrer theologischen Aussage kennzeichnend. Sie hat ihr Anliegen in 18 Thesen festgelegt (Braunschweiger Thesen zu Auftrag und Kirche[18]), denen jeweils die ausdrückliche „Verwerfung" der nach Auffassung dieser Sammlungsbewegung irrtümlichen Lehren beigefügt ist. So heißt es im damnatum der These 18: „Es muß daher verworfen werden, wenn die in der Bibel notwendige Anpassung an den Menschen in seinen jeweiligen Verhältnissen bei der Verkündigung der christlichen Botschaft auch zu einer Anpassung und Veränderung des sachlichen Inhaltes des Evangeliums vorangetrieben wird."

---

[16] Arbeitsgemeinschaft Freier Evangelisch-Lutherischer Kirchen in Deutschland, Wuppertal-Elberfeld, Mozartstraße 48.
[17] Vorsitzender Propst Blümel, Königslutter.
[18] Lutherische Monatshefte Mai 1966.

Der Braunschweiger Bischof Heintze hat zu diesen Thesen seine Sorge geäußert[19], daß durch eine derart apodiktische Art berechtigte Fragen der Bibelkritik vorzeitig abgeschnitten werden. Nur rechte Schriftforschung könne falsche christliche Selbstsicherheit zerstören, insbesondere aber sei auch den Thesen der Aktionsgemeinschaft keine positive Lösung der Relation Bibelwort—Menschenwort gelungen. Dem vorschnellen Urteil der Verwerfung setze er den seelsorgerlichen Ruf entgegen, auch in Zukunft aufeinander zu hören und beieinander zu bleiben.

C. *Die Notgemeinschaft Evangelischer Deutscher*

I. Sie wurde am 17. 3. 1966 in Stuttgart gegründet. Ihr geistiger Vater ist der Dortmunder Pfarrer Alexander Evertz, der im Jahre 1964 durch sein Buch „Der Abfall der evangelischen Kirche vom Vaterland“ [20] bekannt geworden ist. Den besten Einblick in die Ziele und Gedanken der Gemeinschaft gewährt das im Juni 1966 bekanntgewordene Arbeitsprogramm, das insbesondere durch Stellungnahmen ihres Mitgliedes Bernt von Heiseler eine Reihe wichtiger Ergänzungen erfahren hat:

1. Sie versteht sich nur als zeitweiliger Zusammenschluß, eben als „Notgemeinschaft“, die „bedenkliche Abirrungen und Fehlentwicklungen in der EKiD abwehren will“.
2. Sie will nicht von einer bestimmten politischen Überzeugung her verstanden sein, sondern allein vom Glauben. „Deutsch-christliche Irrtümer können unter der Fahne der Notgemeinschaft nicht vertreten werden.“
3. Sie weiß sich von daher geschieden von allem politischen Radikalismus. Aber es müsse ausgesprochen werden, daß die Kirche nach dem Kriege ihre Mitverantwortlichkeit für das Schicksal des Volkes, in das sie hineingestellt sei, nicht wahrgenommen habe.

   Niemand in der Kirche denke daran, soziale Verantwortung zu verneinen. Im logischen Widerspruch hierzu würde die nationale Verantwortung aber nicht mehr gesehen.
4. Die Notgemeinschaft verschweigt nicht, daß die Ostdenkschrift den besonderen Anlaß ihrer Gründung gesetzt habe und betont immer wieder, daß der Synodalbeschluß zur Denkschrift vom 18. 3. 1966 weithin totgeschwiegen und mißverstanden werde.
5. Sie sieht die Not derer, die an ihrer Kirche irre werden und austreten oder konvertieren wollen. Sie will Seelsorger für jene sein, die sonst dem Nihilismus verfallen.
6. Im Blick zur Denkschrift hin betont sie, daß Versöhnung nur auf der Basis des Rechtes denkbar sei, weil sonst Unrecht und Gewalttat in ihrer Bosheit ermuntert werden.

---

19 Lutherische Monatshefte Juni 1966
20 Blick-und-Bild-Verlag, Velbert.

7. Vor allem richtet sich der Protest der Notgemeinschaft gegen ein Reden von der Schuld mit falschen Akzenten. Sie bekennt sich zum Stuttgarter Schuldbekenntnis, lehnt aber die dauernde Selbstschmähung unseres Volkes ab. „Jesus Christus ist auch für die Schuld gestorben, die deutsche Menschen auf sich geladen haben."

Wenn etwa die Denkschrift von der deutschen Schuld rede, hätte auch von der Schuld der anderen gesprochen werden müssen, und zwar nicht im Sinne einer Aufrechnung, sondern im Sinne sachlicher Klärung in verwirrter Zeit. Nur wo vorher Klärung sei, sei der Boden für die Versöhnung geebnet.

Die Kirche habe sich statt dessen zur Wortführerin einseitiger Vorwürfe gemacht und das „Tröstet, tröstet mein Volk" nach 1945 versäumt.

Es nütze auch nicht, wenn die Kirche sich selbst dauernd in die Bußrede einbeziehe. Das sei nichts anderes als „unablässige Werkerei".

Es stünde der Kirche besser an, wenn sie das deutsche Gemeinwesen nicht lediglich als Haftungsgemeinschaft für Schuld der Vergangenheit, sondern vor allem als Gemeinschaft gegenseitiger Solidarität sehen würde.

Dabei soll die „Auseinandersetzung des einzelnen mit seiner geschichtlichen Schuld nicht vorzeitig enden" [21].

Der positiven Sicht von Vaterland, Volk und Heimat entspricht theologisch eine starke Betonung des 1. Artikels. Man habe in der Vergangenheit mit dem 1. Artikel Mißbrauch getrieben. Nun verzichte man völlig auf eine Theologie der Schöpfung.

Theologisch steht die Notgemeinschaft im übrigen in der Nähe der Bekenntnisbewegung. Doch liegt in dieser Richtung nicht die eigentliche Kraft ihrer Auseinandersetzung.

II. Im Kampf gegen den ethischen Relativismus bestehen starke Berührungspunkte zur Aktion „Sorge um Deutschland".

III. Nicht ohne Bedenken sind gewisse Konsequenzen, die gegenüber der ökumenischen Arbeit sichtbar werden.

In der Sorge, daß der Blick für den Nächsten in unserem Volke verdunkelt werde, kann man sagen, daß die „Zukunft der Kirche nicht in einer Weltorganisation oder in einer ökumenischen Bewegung liege" [22].

D. *Aktion „Sorge um Deutschland"* [23]

Sie ist im Dezember 1964 aus der Arbeit der evangelischen Marienschwesternschaft in Darmstadt-Eberstadt hervorgegangen. In ihrer Leitung sehen wir den Pastor der

---

[21] So Bernt von Heiseler auf der „Woche der Brüderlichkeit" in Nürnberg im März 1967.
[22] So Pastor Hartig, Sittensen, Informationsbrief 11 der Bekenntnisbewegung, Oktober 1967.
[23] Sorge um Deutschland e.V., 61 Darmstadt-Eberstadt, Postfach 29.

Marienschwesternschaft, Helmut Baginski, und Professor Rohrbach von der Universität Mainz.

Sie versteht sich als Gemeinschaft des „priesterlichen Dienstes der Liebe“ [24], um den Zerstörungsmächten in unserem Volk, dem Abfall von Gott und der Entsittlichung wirksamer entgegenzutreten. Sie ruft nach „von Gottes Liebe entflammten Menschen und vollmächtigen Betern“, die bereit sind, sich in kleinen Gesprächskreisen, Fürbitte- und Zeugnis-Gottesdiensten für den priesterlichen Dienst ausrüsten zu lassen.

Ihre Gesprächsgegner [25] werfen ihr Vergesetzlichung und Moralisierung der Botschaft vor. Sie gestehen zu, daß sie die einzelnen Erscheinungsformen der Sünde und des Verfalls unseres Volkes meinen einzeln nennen zu müssen und setzen sich ohne Sorge der Gefahr des pharisäischen Mißverständnisses aus.

In einer Zeit, in der bis weithin in die Kirchengemeinden heidnische Unmoral als neue Moral verkündet werde, und auch das Leben einzelner Christen zwischen Erregungen und Depressionen der Unreinheit hin und her schwanke, müsse der Finger auf die einzelnen Verfallssymptome gelegt werden, und das allgemeine Sprechen von der Sünde bis in die letzte Konsequenz konkretisiert und verdeutlicht werden. Nur so könne es gelingen, daß allmählich den Gemeinden wieder die Kraft zur rechten Unterscheidung geschenkt werde. Im übrigen wisse man sich solidarisch mit des Volkes Sünde, schreie um Erbarmen für sich selbst und flehe im Gebet, daß Gott die kleine Gemeinschaft inmitten des Volkes zu einem aufgerichteten Zeichen seiner Gnade machen möge.

Schluß

Überblickt man die skizzierten Bewegungen in ihrer Gesamtheit, so kommt man an der Tatsache nicht vorbei, daß sie im wesentlichen von Angehörigen der älteren Generation getragen werden. Zwar kann die Gemeinschaft „Kein anderes Evangelium“ in Gebieten, in denen es einmal eine Erweckungsbewegung gegeben hat, auch auf eine gute Beteiligung der Jugend hinweisen. Doch wird durch solche Ausnahme das Gesamtbild nicht bestimmt.

Ein wenig anders liegt es bei der Aktion „Sorge um Deutschland“. Der hinter dieser Gemeinschaft stehenden Marienschwesternschaft ist es bisher jedenfalls immer noch gelungen, jenen Teil der jüngeren Generation anzureden, der sich nach echten Bindungen sehnt.

Besonders deutlich zeigt sich der Abstand der Generationen bei der Notgemeinschaft evangelischer Deutscher. Sie ist nach ihrer sozialen Schichtung eine Bewegung

---

24 Rundbrief der Aktion Nr. 7, Januar 1967.
25 Z. B. die Konferenz für evangelische Familien- und Lebensberatung in Düsseldorf.

jenes Teiles des bürgerlichen Kirchenvolkes, das täglich mehr die Möglichkeiten der Einflußnahme auf die Jugend entschwinden sieht.

Diese Feststellungen sollen aber nicht die positive Bedeutung der geschilderten Bewegungen überdecken:

1. Sie wehren der Gefahr der Entgeschichtlichung und machen wieder deutlich, daß ein Christ ohne Geschichte ein Widerspruch in sich selbst ist.

2. Sie begegnen der Gefahr der Verdünnung der Lehre von der Schöpfung und den Schöpfungsordnungen und fördern die Bemühungen um eine neue Erhellung des ontologischen Bereichs[26].

3. Sie weisen auf die Gefahr einer falschen Immanenz, die dann die ebenso falsche Möglichkeit setzt, vorschnelle politische Worte zu sagen[27].

4. Sie begegnen der Gefahr der Entleiblichung und Entsakramentalisierung der Kirche. Trotzdem bleibt ein Unbehagen. Die Diktionen erscheinen theologisch zu perfekt und katechismusartig. Die jüngere Generation, die ohnehin nicht bei der Gründung der Bewegungen Pate gestanden hat, wird von einer solchen thesenartigen Behandlung der theologischen Thematik eher abgeschreckt. Hier wird ein unheilvoller circulus vitiosus deutlich.

Weil im Grunde schon viel zu lange dicta probantia weitergesagt wurden, ist die junge Generation gegen die ältere skeptisch geworden. Wenn diese sich nun formiert, erreichen noch kräftigere Thesen ohne Fragezeichen eher das Gegenteil. Es kann letztlich nicht um mehr oder weniger unbedingte Sätze gehen. Nur ein neues, lebendiges Zeugnis, das die Heilstaten Gottes in unserem eigenen Leben spiegelt, wird den Generationensprung überwinden. Das heißt anders ausgedrückt, daß der Kraft des Heiligen Geistes mehr zugetraut werden sollte. Aber genau hier ist der dünne Punkt auf beiden Seiten der Gespräche. Die Pneumotologie ist gemagert, und die Diskussion entbehrt der trinitarischen Fülle. Entweder ist sie negativ oder positiv christozentrisch oder anthropozentrisch. Geheimnis und Kraft des Heiligen Geistes aber sind über weite Gesprächsstrecken ausgeklammert, und man muß schon sehr suchen, um da und dort neue Ansätze aus der Komplexität eines Denkens zu entdecken, das noch in seiner ganzen Breite den Glauben an das gottselige Geheimnis der Dreieinigkeit zur Basis hat.

Doch stehen wir hiermit nicht nur vor einer Not der skizzierten Bewegungen, sondern vor einem allgemeinen Sachverhalt mit älterer theologischer Vergangenheit. Ihm ist letztlich nicht intellektuell, sondern wohl nur in der Anbetung zu begegnen.

---

[26] Wobei man allerdings bei der Notgemeinschaft das Unbehagen nicht los wird, ob hier möglicherweise das Nationale von der Emotion her eher ist als der Glaube.

[27] Bischof Wölber, Hamburg, am Bußtag 1967, „Elende Politisierung der Kirche".

Besprechungen

Bertrand de Jouvenel, **Über die Souveränität,** Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin 1963, 348 Seiten, Leinen DM 28,—.

Das Buch befaßt sich mit drei großen Themen: mit der Politik, mit der Autorität, mit den Gütern als dem Ergebnis der menschlichen Tätigkeit. Es sind das Überlegungen, die zum Mitdenken zwingen, gleichviel ob diese Gedanken im Zusammenhang mit der Freiheit, mit der Gerechtigkeit, mit der Autorität oder mit dem Allgemeinwohl zur Sprache kommen.

Der Autor hat dieses Buch als Fortsetzung seines vielbeachteten früher erschienenen Werkes *Über die Macht* intendiert. Dort wurde das ständige Anwachsen der Macht der öffentlichen Gewalten in den historischen Staaten des Abendlandes beschrieben. Dort wurde ferner ein Phänomen aufgezeigt, das man die moralische Emanzipation der öffentlichen Machtträger nennen könnte. In diesem Buch *Über die Souveränität* hingegen wollte Jouvenel die Kriterien des Verhaltens der öffentlichen Machtträger zur Sprache bringen. Bald aber merkte er, daß der Glaube des Machtträgers, es gebe in irgendeinem Augenblick eine bestmögliche Sozialordnung, ein Irrtum sei und unweigerlich zur Tyrannei führe. Zugleich drängte sich ihm die Erkenntnis auf, daß im Grunde jedermann Befehlsgewalt besitze, daß jedermann mehr oder minder dem naturhaften Drang gehorche, diese Befehlsgewalt auszuüben. Von dieser Einsicht her findet der Autor Zugang zu der Lösung des Problems, was denn eigentlich der wesentliche Gehalt des Gemeinwohls sei.

Es geht — nach Jouvenel — nicht an, zu meinen, das Gemeinwohl sei evident. Ein solches Postulat führe unweigerlich zu den Thesen Robespierres oder zur Einheitspartei. Im Westen habe sich die Ansicht durchgesetzt, mit dem sogenannten guten Willen können sehr verschiedene Auffassungen vom Gemeinwohl Hand in Hand gehen. Parteien mit verschiedenem, ja gegensätzlichen Programm können durchaus den guten Willen haben, das Gemeinwohl zu realisieren. Jedoch wisse man auch — gibt der Autor zu bedenken —, daß mit dem guten Willen allein die Erkenntnis des Gemeinwohls noch nicht verbürgt ist. Zum guten Willen müsse die Diskussion hinzutreten; sie müsse mit Argumenten und Gründen die unterschiedlichen Auffassungen vom Gemeinwohl stützen und ihnen im Volke Anerkennung und Zustimmung verschaffen.

Auf der Suche nach dem Gemeinwohl stellt der Autor die Fragen, ob es etwas Subjektives sei, ob es sich auf das Wohl der einzelnen zurückführen lasse, ob es im Erwerb seltener Güter oder im Erwerb der Tugend gesehen werden müsse. Gegenüber der Ansicht von der Subjektivität des Gemeinwohls unterstreicht er die Objektivität; etwas durchaus Objektives sei das gemeinsame und gleichzeitige Handeln. Die Ansicht vom Gemeinwohl als dem Wohl der einzelnen wird mit der lapidaren Feststellung zurückgewiesen, es sei nicht die Aufgabe der Autorität, sich für Sonderinteressen in Dienst nehmen zu lassen, gleichgültig ob die Autorität das angestrebte Wohl vom einzelnen her oder von der Obrigkeit her und im Hinblick auf sie konzipiert. Läßt sich die Autorität für die Realisierung von Sonderinteressen einspannen, so tritt unverzüglich das Chaos ein, und wo das Wohl einzig von der Obrigkeit her bestimmt und gesucht wird, meldet und konstituiert sich die Tyrannei. Das Gemeinwohl — so erklärt Jouvenel — biete sich den Machtträgern als ein Sozialzustand in seiner erfolgreichen Entwicklung dar. Der Autor will diese Formulierung nur als eine Arbeitshypothese verstanden wissen. Sie findet ihre Stütze und ihre Bestätigung in dem Gedanken der notwendigen Institutionalisierung des Vertrauens und in der Einsicht, es müsse jeder Mensch auf das Wohlwollen des Mitmenschen rechnen können; er müsse imstande sein, mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit das zukünftige Verhalten des Mitmenschen vorauszusagen. Die politische Autorität hat es in der Hand, diese Sozialfreundschaft zu fördern.

Mit dem Begriff des Gemeinwohls ist die Idee der sozialen Gerechtigkeit aufs engste liiert. Vielfach meint man, der Gerechtigkeit näher zu kommen, wenn man neue Rechte schafft und diese von der Vergangenheit her zu legitimieren sucht. Man meint, es könne für das Seinsollende nur das erklärt werden, was sich als das schon Dagewesene nachweisen läßt. Aber die Gerechtigkeit kann man heute nicht mehr in der Bewahrung einer bereits geltenden, eben einer überkommenen Ordnung sehen. Die Ordnung selbst muß objektiv gerecht hergestellt sein. Die Voraussetzung für die Gestaltung einer solchen Ordnung beruht darin, daß im Volke die gleichen Vorstellungen wirksam werden von dem, was ist und von dem, was erstrebt werden soll. Freilich werden die Beteiligten nur allzu rasch zur Erkenntnis kommen, daß Einmütigkeit sich nur über die Notwendigkeit der Änderung erreichen lasse, nicht aber über das, was durch die Änderung herbeizuführen sei. Hier gilt Pascals Satz: Aus sich selbst heraus ist nichts gerecht, solange man der Vernunft allein Folge leistet. Eindringlich klingt deshalb des Autors Mahnung, es gehe nicht an zu glauben, das Gerechte sei evident; es sei denn vielleicht dort, wo die Verteilung der Güter zur Rede steht. Das ist der einzige Bereich, auf dem und in dem die Gerechtigkeit in objektiver Weise verwirklicht werden kann. Die Gerechtigkeit herstellen heißt, die Güter nach einem irgendwie angemessenen Verteilungsgrundsatz vergeben. Mag sein, daß es unmöglich ist, einen Verteilungsgrundsatz zu konzipieren, der allen Gütern in jeder Beziehung angemessen ist. Gleichwohl ist zu sagen, daß Gerechtigkeit dort Fuß zu fassen und zu wachsen beginnt, wo der Geist der Gerechtigkeit allein über die Verteilung der Güter entscheidet.

Ebenso wird die Frage nach der Freiheit vom Grundsätzlichen her gestellt. Der Autor beschreibt sie zunächst als Beseitigung von Hindernissen, dann als Erhöhung der Würde selbst. Die in der Tradition oft vertretene Lehre von der Freiheit als Können, näherhin als Reichtum bzw. als Macht zu tun, was man will, zielt auf die möglichst vollständige Befriedigung der Wünsche des Menschen hin. Aber nicht darin beruht das Problem der Freiheit. Denn jedermann verlangt nach Macht, nach der Erhöhung und Mehrung der Macht; wird diesem Verlangen entsprochen, so wird auch jedermann in eine wachsende Abhängigkeit vom Menschen versetzt. Das Verständnis der Freiheit als Können kann also nicht zur Freiheit der Tugend führen, sondern zur Freiheitsminderung, ja zum Freiheitsentzug.

Der andere Weg zur Bestimmung der Freiheit führt über die menschliche Würde. Hier geht der Autor von der Erkenntnis aus, der Mensch könne unmöglich existieren, ohne auf andere einzuwirken. „Nicht wissen, daß man auf andere einwirkt, heißt leben wie das liebe Vieh. Zu wissen, daß und wie man auf andere einwirkt, macht erst den bewußten Menschen aus." Deshalb kann der bewußte Mensch niemals ganz ohne Verpflichtungen verstanden werden. Nun gibt es Verpflichtungen, deren Verbindlichkeitsgrad ausschließlich vom Subjekt selbst bewertet wird; es gibt andere, welche von höheren Machtinstanzen bewertet werden. Daraus folgt, daß der Mensch im Grunde niemals frei ist. Er wird nicht frei geboren, wie Rousseau meinte, sondern in Abhängigkeit und als ein abhängiges Wesen. Er ist Schuldner und bleibt es sein Leben lang, Schuldner derer, die vor ihm waren; Schuldner auch derer, die seine Zeitgenossen sind. Es gehört zum Wesen des Menschen, vom Gefühl der Verpflichtung erfüllt zu sein. Die Freiheit beruht nicht darin, daß der Mensch jeder Verpflichtung enthoben ist. Er ist frei, sobald und insofern er Richter über seine Verpflichtungen ist und sich selbst zwingt, sie einzuhalten.

Gleichviel welches Thema der Leser aus der Fülle der Überlegungen herausgreift, mit Dank und Zustimmung stellt er fest: der Autor geht immer von der alltäglichen Erfahrung aus; er bedient sich einer schlichten Sprache und kann jeden überzeugen, der im Menschen kein Mittel zu einem Staatszweck sieht, jeden, der die eigentümlich personale Würde des Menschen zu respektieren bereit ist.

E. Kroker

Alessandro Pizzorusso, **Le minoranze nel diritto pubblico interno.** Con un appendice sulla condizione giuridica della minoranza tirolese nell'ordinamento italiano, 2 Bde. (Bd. I Textband; Bd. II Bibliographie, Dokumente, Stichwörterverzeichnisse), 853 Seiten, Milano (A. Giueffré) 1967.

Alessandro Pizzorusso, Dozent an der Universität Pisa, bereichert mit diesem Werk die nationalitätenrechtliche Literatur in reichem Maße. Das Werk ist ein Beweis dafür, daß Fragen des Minderheitenrechts heute wieder im Vordergrund des Interesses der Juristen des öffentlichen Rechtes, aber auch der Staatengemeinschaft und vieler Staaten stehen, da man erkannt hat, daß eine gerechte Volksgruppenordnung viel zum Frieden der Welt beitragen kann und daß nur mit der Heranziehung des heutigen Mindeststandards an Menschenrechten und Grundfreiheiten keine Lösung der interethnischen Fragen möglich ist. Es mag sein, daß die verschiedenen Krisenherde dieser zwischenethnischen Beziehungen durch die leider aufgetretenen Gewaltakte (Südtirol, Irak, Berner Nordjura) mit Ursache für eine solche Entwicklung gewesen sind, letztlich liegt aber eine Erarbeitung gerechter zwischenethnischer Regelungen zumindest für Europa geradezu in der Luft. Schlüssigster Beweis dafür ist wohl die Herausgabe einer UNO-Studie „Protection of Minorities" im Sommer 1967 (Doc. E/CN. 4/Sub. 2/214/221/Rev. 1).

Pizzorusso untersucht an sich nur die Rechtsstellung der Minderheiten, vorwiegend der nationalen (=ethnischen und sprachlichen) im innerstaatlichen Rechtsbereich. Er bietet zugleich aber auch eine Übersicht über den internationalen Minderheitenschutz in Geschichte und Gegenwart, dies unter Beigabe der entsprechenden Vertragstexte im zweiten Band, so daß sein Buch weit über den Titel hinaus wichtig ist, nämlich auch hinsichtlich der völkerrechtlichen Regelungen. Er zeigt sich zwar im Völkerrecht nicht so bewandert wie im innerstaatlichen Recht und dessen Theorie. So sieht er das Selbstbestimmungsrecht der Völker ganz gewiß nicht richtig, wenn er (SS. 39, 271) meint, es gebe keine diesbezügliche Völkerrechtsregel. Spätestens mit den beiden Konventionen vom 16. 12. 1966, 2200—XXI, beschlossen von der Generalversammlung der Vereinten Nationen, kann man von einer solchen Völkerrechtsnorm sprechen. Das Recht auf die Heimat, zu welchem Thema Pizzorusso auch so ziemlich alle in Deutschland und Österreich erschienenen Publikationen zitiert und verarbeitet hat, lehnt er gewissermaßen als eine mythenhafte Entdeckung deutscher Gelehrter ab, die der Realität entbehre. Damit tritt er in Gegensatz zu namhaften Repräsentanten der italienischen Lehre von heute, die von Heimatvertriebenen aus Istrien und Dalmatien entwickelt wurde (Colella, Rocchi, Clemente, Cavallaro, Gerin). Insoweit können wir also Pizzorusso nicht folgen.

Dennoch handelt es sich aber um ein Monumentalwerk, dessen Bedeutung an jene der Standardwerke der Klassiker zum Minderheitenrecht (Flachbarth, Macartney, Wintgens, Lucien-Brun, Kraus) heranreicht, ja teilweise über sie hinausragt. Die Methodik der Untersuchung, auch zu den volkswissenschaftlichen Vorbegriffen, ist umfassend und gründlich, wobei der Autor auch untersucht, welche Regelungstypen minderheitenfeindlich sind und welche dem zu erstrebenden Ziel der Erhaltung der Volksgruppen (von ihm stets aber nur „nationale Minderheiten" genannt) dienen und wie hierbei eine sinnvolle innerstaatliche Gesetzesregelung möglich ist.

Pizzorusso widmet ein umfangreiches Kapitel der Frage Südtirol. Das mag aus der Entwicklung der letzten Jahre erklärbar sein, doch bietet Pizzorusso mehr als nur eine Zusammenfassung des so zahlreichen Publikationsmaterials zu diesem Thema. Er nimmt auch keineswegs einen nur proitalienischen Standpunkt ein. Er sagt sogar, daß es nicht gerecht war, im Jahre 1919 die Grenze am Brenner zu ziehen statt nach Wilsons Forderung längs der klar erkennbaren Volkstumsgrenze; und im Hitler-Mussolini-Umsiedlungsabkommen von 1939 sieht er keineswegs die Grundlage für eine freiwillige und unbeeinflußte Option, d. h. er

erkennt, daß die Optionen in Wirklichkeit Zwangswanderungserscheinungen waren. Die erstaunliche Objektivität, mit der Pizzorusso das Südtirolproblem sieht, spricht sehr für den Autor.

Alles in allem hat es seit 1930 (Wintgens) kein so gründliches und umfassendes Werk zum internationalen Minderheitenrecht mehr gegeben.

Th. Veiter

Beiträge zum deutsch-tschechischen Verhältnis im 19. und 20. Jahrhundert. Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, Band 19. Herausgegeben vom Vorstand des Collegium Carolinum, Forschungsstelle für die böhmischen Länder. Verlag Robert Lerche (vormals Calve'sche Universitätsbuchhandlung Prag) München 1967, 175 S., Ln. DM 24,—.

Der vorliegende Band enthält einige der Vorträge, die auf zwei Arbeitstagungen des Collegium Carolinum in Nürnberg (14.—15. 5. 1964) und Salzburg (6.—8. 11. 1964) gehalten wurden. Die Thematik umspannt mehr als ein Jahrhundert des deutsch-tschechischen Verhältnisses, nämlich das entscheidende Jahrhundert der nationalen Wiedergeburt, des wachsenden nationalen Gegensatzes innerhalb der Habsburger Monarchie und in den zwanzig Jahren der Eigenstaatlichkeit, im Exil und bis zur Vertreibung der Sudetendeutschen.

In mehr skizzenhafter Form und ohne wissenschaftlichen Apparat gibt Friedrich Walter einen Überblick über Werden und Folgen der sogenannten „Böhmischen Charta" vom 8. April 1848, die Kaiser Ferdinand I. in Beantwortung einer an den Innenminister der neuen Regierung, Baron Pillersdorf, gerichteten Petition der Bürgerversammlung im Prager St. Wenzelsbade erließ. Sie wurde in einer für die gesamtstaatliche Situation recht unglücklichen Weise zum Fundament der tschechischen Nationalbewegung.

Friedrich Prinz kehrt mit seinem Beitrag über „Die deutsche Nationalversammlung in Frankfurt und der Reichstag in Kremsier" zum Themenkreis seines Aufsatzes über „Die Sudetendeutschen im Frankfurter Parlament" (1963) und seiner Kudlich-Biographie (1962, Bd. 11 der Veröffentlichungen des Collegium Carolinum) zurück. Beiden als Ergebnis der 1848er Revolution entstandenen Parlamenten war die Aufgabe gestellt, die Fundamente neuer Staatlichkeit zu legen, beiden war das Schicksal gewaltsamer Auflösung beschieden. Ihr Verhältnis zueinander aber war, das hat Prinz überzeugend dargestellt, ansonsten ein dialektisches, weil die Schwerpunkte ihrer Arbeit auf ganz verschiedenen, ja einander entgegengesetzten Gebieten lagen: während es in der Mainmetropole um Umfang und innere Struktur eines neuen Deutschen Reiches ging, war dem Reichstag in der mährischen Bischofsstadt die Aufgabe gestellt, das Zusammenleben verschiedener Völker und Kulturkreise in einem supranationalen Staatsgebilde zu regeln, eine Aufgabe, die auch heute in einem erweiterten gesamteuropäischen Rahmen nichts an ihrer Aktualität verloren hat.

Besonders bemerkenswert war die Teilnahme von zwei im Exil lebenden Tschechen an den Arbeitstagungen. Bohdan Chudoba skizziert an drei sehr unterschiedlichen Charakteren das deutsch-tschechische Verhältnis. Der zwar nationalistischen aber klaren Haltung eines Dr. Karel Kramař, der bekannte, er würde sich wundern, wenn die Sudetendeutschen den tschechoslowakischen Staat akzeptierten, er selbst würde, falls er an ihrer Stelle wäre, dies nie tun, steht die politische Konzeptionslosigkeit Masaryks und das verschlagene Spielertum eines Beneš gegenüber, der zu dem erwähnten Ausspruch Kramařs hinzufügte: „Hätten wir bei der Friedenskonferenz auf eine solche Art gesprochen, hätten die Alliierten sicher gezögert, uns alle jene gemischten Gebiete zu geben, die sie uns zuteilten . . ."

Der inzwischen in London verstorbene ehemalige tschechoslowakische Gesandte Karel Lisický hinterläßt in seinem Vortrag über „Die Entwicklung des deutsch-tschechischen Verhältnisses in tschechischer Sicht" diese ehrliche Mahnung: „Was immer wir tun oder

unterlassen, unsere Bemühungen und unsere Versäumnisse, unsere Ansichten und Programme, all dies ist nicht nur unsere private Angelegenheit. Wir stehen unter der Beurteilung derer, die einmal berufen sein werden, ihre schwerwiegende Entscheidung über die Zukunft unserer Heimat zu fällen. Ob wir es wollen oder nicht, vieles unserer Tätigkeit wird zu den historischen Belegen gehören, die einmal über uns berichten werden. Unter diesen Gesichtspunkten würden Versuche, aus unserer eigenen Initiative und mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln eine Verständigung zu erreichen, nicht vergeblich sein, selbst wenn sie ohne realen Erfolg bleiben sollten. Die Intensität der Anstrengungen, zu einer Verständigung zu kommen, und die geplanten Lösungen, die diesem Zwecke dienen sollen, würden dann über das Ausmaß des guten Willens und über die Verständigungsbereitschaft ein maßgebliches Zeugnis ablegen." —

Was Albert K. Simon mehr skizzenhaft über „Rudolf Lodgman von Auen und das deutsch-tschechische Verhältnis" berichtet, vermag in der vorgetragenen Form nicht zu befriedigen. Es sollte aber zum Anlaß einer Lodgman-Biographie genommen werden, die dann eine bestimmte Position und Färbung sudetendeutscher Politik deutlich werden ließe.

Mit Beneš's Verhältnis zur sudetendeutschen Frage beschäftigen sich die Vorträge von Ferdinand Seibt (Beneš im Exil 1939 bis 1945) und Friedrich Prinz (Beneš und die Sudetendeutschen). Mit kurzen, kräftigen Strichen zeichnet Seibt die der jeweiligen Situation angepaßten Züge des alten Routiniers in der von ihm verfolgten Politik der Vertreibung der Sudetendeutschen. Stellte Seibt in seinem Nürnberger Vortrag einen Vergleich Beneš — Bismarck in dem Sinne her, daß beide die Taktik über die Prinzipien stellten, beide in ihren letzten Zielsetzungen, die für Bismarck Dynastie und Staat, für Beneš Nation und Staat lauteten, noch im moralischen Relativismus des 19. Jahrhunderts wurzelten, so differenziert Prinz in seinem Salzburger Vortrag stärker: „Während Bismarck die nationale Frage als ein Instrument benutzte, um eine Kabinettspolitik zu betreiben, benutzte umgekehrt Beneš die Mitte seiner Kabinettspolitik, um nationale Politik durchzusetzen." Man wird Prinz auch zustimmen, wenn er gegen Boris Čelovskýs Auffassung, wonach Beneš's Verhältnis zu den Sudetendeutschen vornehmlich von außenpolitischen Faktoren bestimmt gewesen sei, stärker die innenpolitische, innerböhmische Wurzel dieses Verhältnisses betont. Für Beneš ist die Frage der Assimilierbarkeit oder Nichtassimilierbarkeit der Sudetendeutschen stets der springende Punkt seiner Einstellung gewesen. Der Augenblick, in dem Beneš sich von der Nichtassimilierbarkeit der Deutschen überzeugt zu haben glaubte, führte bei ihm mit innerer Konsequenz zur Politik des Bevölkerungstransfers, die er mit genau derselben Zähigkeit, Umsicht und Geschicklichkeit zum Ziel führte, wie 1919 die Staatsgründung.

Der Bericht des einstigen deutschen Ministers der ersten ČSR, Erwin Zajicek, über „Erfolge und Mißerfolge des sudetendeutschen Aktivismus" beleuchtet Situationen und Episoden einer mit viel gutem Willen begonnenen und lange durchgehaltenen Politik der Verständigung, aber auch der Irrungen und Wirrungen. Was hier mehr episodenhaft behandelt wurde, sollte schnellstens eine eingehende Untersuchung und Darstellung finden, solange noch Augenzeugen leben; die Akteure weilen fast alle nicht mehr unter den Lebenden. Das Buch des tödlich verunglückten Wenzel Jaksch „Europas Weg nach Potsdam" (Stuttgart 1958) kann die Probleme nicht allein behandeln und beantworten. Zajicek schließt seine Ausführungen: „Als Brüning in der Weimarer Republik gestürzt wurde, hieß es, er sei hundert Meter vor dem Ziele gestanden. Im Vergleich dazu standen die sudetendeutschen Aktivisten noch weit von dem von ihnen erstrebten Ziel: im Herzen Europas einen dauerhaften Völkerfrieden zu erreichen! Doch dazu wäre eine längere Zeitspanne notwendig gewesen, es hätte größerer Geduld und vielleicht auch besseren Willens von beiden Seiten bedurft. — Und das schließliche Ergebnis? Das tschechische Volk hat die Freiheit, das sudetendeutsche Volk hat die Heimat verloren!"

Den Sammelband beschließt Heinrich Kuhn mit dem Beitrag über „Die Stellung der Kommunistischen Partei der Tschechoslowakei zur Sudetendeutschen Frage". Die immer wieder auf Befehl des Kreml vollzogenen radikalen Wendungen der KPČ, die mit Dialektik nicht zu begründen sind, stellen die kommunistischen Historiker der ČSSR vor die unlösbare Aufgabe eines glaubhaften Geschichtsbildes. Mit Recht stellt Kuhn die Frage: „Warum soll die negative Haltung des Kommunismus zum tschechoslowakischen Staat gerechtfertigt gewesen sein, die Forderung des Sudetendeutschtums um eine staatsbürgerliche Gleichstellung nach dem Geiste einer wirklich ‚höheren Schweiz' jedoch nicht?" Es wäre ein Kabinettstück, wenn sie erklären könnte, worin der Unterschied zwischen der seinerzeit erhobenen Forderung der KPČ auf Lostrennung der der Minderheitengebiete vom Staate, also einer von ihr empfohlenen Münchener Lösung, und den Autonomieforderungen der Sudetendeutschen bestehe, andererseits aber, warum schließlich die Kommunisten die führende Kraft im Staate, die andern jedoch von eben diesem Staate vertrieben worden sind.

Zwei Arbeitstagungen von anregender und — im Blick auf eine künftige europäische Friedensordnung — höchst aktueller Thematik haben ihren Niederschlag in diesem gewichtigen Bande gefunden.

R. Mattausch

Paul Kluke, **Selbstbestimmung.** Vom Weg einer Idee durch die Geschichte. 166 Seiten. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1963, engl. Broschur DM 7,50.

Als 2. Band einer von Werner Conze, Georg Eckert, Ferdinand Friedensburg, Paul Kluke, Ulrich Scheuner, Carlo Schmid und Wolfgang Schütz herausgegebenen Reihe „Die Deutsche Frage in der Welt" erschien 1963 diese ideengeschichtlich bestimmte und politisch bezogene Untersuchung des Frankfurter Ordinarius über den Weg der Selbstbestimmungsidee durch mehr als ein Jahrhundert. Die staatsrechtlichen Erwägungen treten dabei stark zurück, wie denn der Beginn der Selbstbestimmungsidee aus dem Personalrecht heraus gedeutet wird. Kluke geht davon aus, daß im 19. Jahrhundert zunächst verschiedene Ausdeutungen des Nationalbegriffs und der Idee der Selbstbestimmung nebeneinander bestanden. Wurde diese im Sinne der Aufklärungsphilosophie — wie etwa durch Schiller — als Form der praktischen Vernunft gedeutet, so setzte sich jener immer mehr als Ausdruck der Identität von Nation und Staatsgebiet im französisch-aufklärerischen Sinne durch. Von besonderem Interesse sind dabei die Ausführungen, die Kluke der Exilpolitik Masaryks widmet, wie überhaupt die Darstellung der Vorgänge der entscheidenden Jahre 1917/18 den einen Höhepunkt des Buches ausmacht.

Die Bildung von Pseudo-Nationalstaaten auf dem Trümmergelände der beiden übernationalen und nur obrigkeitsstaatlich zu lenkenden Universalmonarchien Österreich-Ungarn und Rußland hat in Ostmittel- und Südosteuropa bei der Verzahnung der Völkergrenzen den Volkstumsbegriff Herderscher Prägung in einem allerdings eher konservierenden, defensiven Sinne zur Entwicklung gebracht. Während sich aber der mit der staatlichen Gemeinschaft identische Nationsbegriff bereits international staatsrechtlich verfestigt hatte und in den neuen Pseudo-Nationalstaaten in Richtung auf Entnationalisierung der nationalen Minderheiten wirksam wurde, hatte es der Volkstumsbegriff und mit ihm das Streben nach Selbstbestimmung der Minderheiten sehr schwer, internationale Anerkennung zu finden. Immerhin hat er Wesentliches zur Herausbildung eines Minderheitenrechts des Völkerbundes beigetragen. Aber während die Völkerrechtskommission des Völkerbundes auch völkerrechtlich fundiert war, beruhte das zweite Gremium, in dem der Volkstumsbegriff in Richtung auf eine geistige und politische Emanzipation der kleineren Völker und nationalen Minderheiten in den in Wahrheit gemischtnationalen neuen „Nationalstaaten" wirksam wurde, nämlich der

europäische **Nationalitätenkongreß**, auf einer rein freiwilligen und damit im entscheidenden Augenblick ungenügenden Basis. Die Praxis der zwei Jahrzehnte zwischen den beiden Weltkriegen hat, so folgert Kluke, keine echte politische Fruchtbarkeit und Entwicklungsfähigkeit des Volkstumsbegriffs erwiesen; wir möchten hinzufügen: nicht erweisen lassen. Der schreckliche Mißbrauch des Volkstums- und Selbstbestimmungs-Begriffs durch die nationalsozialistischen Machthaber und ihre Handlanger hat den Volkstumsbegriff deutscher Prägung mit einer schweren Hypothek belastet. Sie schlug sich mit zehnfachem Gewicht auf das deutsche Volk nieder, das wesentliche Teile seines Siedlungs- und Kulturbodens verlor, von dem mehr als 12 Millionen deutscher Bewohner vertrieben wurden.

In einem IV. Kapitel behandelt Kluke den gewaltig fortschreitenden Umformungsprozeß der außereuropäischen Welt durch die gewandelte Selbstbestimmungsidee. Auf dem indischen Subkontinent 1947 beginnend, setzte die Entkolonisation in Asien und Afrika neue Staaten und Formen nationaler Selbstbestimmung, während zur gleichen Zeit im Herzen des alten Europa durch die UdSSR die entgegengesetzte Entwicklung der Entmündigung alter historischer Nationen im Zeichen sowjetischer Sicherheits- und Machtpolitik betrieben wurde. Die Selbstbestimmung kann aber auf die Dauer den Nationen Europas nicht verweigert werden, in deren Schoß sie einst geboren wurde. Das gilt besonders für die deutsche Nation, die in der UNO, in der die farbigen Völker bereits die Mehrheit bilden und den Generalsekretär stellen, nicht vertreten ist, während der Einzug eines jeden eben erst frei gewordenen jungen Volkes selbstverständlich ist. „Wenn die Sowjetunion hier auf ihrer Politik der imperialen Herrschaftsausübung, der Selbstbestimmung mit Hilfe russischer Panzer, beharren sollte, so setzt sie sich nicht nur gegen eine Weltentwicklung, sondern setzt sich letztlich mit ihren eigenen wohlverstandenen Interessen in Widerspruch. Sie muß in der außereuropäischen Welt ihr Gesicht verlieren, wenn sie dort die Bestrebungen freiwerdender Völker auf Ausbau und Sicherung ihrer Selbstbestimmung zu fördern vorgibt, während sie unmittelbar vor ihrer eigenen Grenze einen neuen Kolonialismus ausübt. Eine doppelzüngige Politik ist in der einen, schnell so klein werdenden Welt nicht mehr möglich."

Während der Rückblick auf die deutsche Geschichte eines Jahrhunderts das beschämende und bedrückende Ergebnis zeitigt, daß gerade auf dem Höhepunkt deutscher Machtstellung die Einsicht in die überwältigende Kraft der Selbstbestimmungsidee fehlte, haben die führenden Köpfe der deutschen Arbeiterschaft und der deutsche Widerstand gegen die Diktatur des Nationalsozialismus Zeichen gesetzt, die auch für die Deutschen in die Zukunft weisen. Kluke bekennt sich am Schluß seiner Untersuchung zu der Gewißheit, „daß noch immer in der Geschichte ideelle politische Forderungen ihre endliche Erfüllung gefunden haben, in denen ein wohlverstandenes und wohlabgewogenes Recht sich im Einklang mit den großen Tendenzen der allgemeinen Entwicklung befunden hat."

R. Mattausch

Eingesandte Schriften

W. Bartz, **Sekten heute.** Herder-Bücherei Bd. 291, DM 2,90.

M. Braubach, **Bonner Professoren und Studenten in den Revolutionsjahren 1848/49.** Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1967, 246 Seiten, Ln. DM 28,—.

J. Fuchs, **Moral und Moraltheologie nach dem Konzil.** Verlag Herder, Freiburg 1967, 104 Seiten, lam. DM 8,80.

K. J. Heyer—G. Henseleit, **Ehe unter dem Kreuz.** Ökumenisches Wort für konfessionsverschiedene Braut- und Ehepaare. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1967, 130 Seiten, kart. DM 8,—.

Humanitas Ethnica. **Menschenwürde, Recht und Gemeinschaft.** Festschrift für Theodor Veiter, dargeboten zum 60. Lebensjahre im Auftrag eines Freundeskreises von F. H. Riedl. Verlag Braumüller, Wien 1967, 426 Seiten, DM 62,—.

P. E. Lapide, **Rom und die Juden.** Übersetzt von J. und Th. Knust, Verlag Herder, Freiburg 1967, 376 Seiten, Ln. DM 24,—.

M. Lehmann, **Im Grenzland der Kirchen.** Der Standort der katholischen und der orthodoxen Theologie. Verlag Herold, Wien 1967, 128 Seiten, DM 18,80.

W. H. van de Pol, **Das Ende des konventionellen Christentums.** Verlag Herder, Wien—Freiburg—Basel 1967, 480 Seiten, Ln. DM/sfr. 27,80.

Sacramentum mundi. **Theologisches Lexikon für die Praxis in vier Bänden.** Deutsche Ausgabe hrsg. von K. Rahner und A. Darlapp, Bd. I: Abendland bis Existenz, XLVIII Seiten und 1312 Spalten, Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien, Subskr.-Preis Ln. DM 98,—.

R. Schutz, **Das Wort Gottes auf dem Konzil.** Herder-Bücherei Bd. 289, DM 2,80.

E. W. Zeeden, **Das Zeitalter der Gegenreformation.** Herder-Bücherei Bd. 281, DM 3,95.